Julius Evola

METAFISICA DELLA GUERRA

Ar

Julius Evola

Metafisica della guerra

A CURA DI ROBERTO MELCHIONDA

Edizioni di Ar

Grafica e copertina
Gra.al. - Salerno

La versione del testo
Die arische Lehre von Kampf und Sieg
è stata curata dal Gruppo di Ar

Finito di stampare
nel mese di aprile 2001
da *Officina Grafica* s.r.l.
Villa San Giovanni

Edizioni di Ar s.a.s.
direzione editoriale: Padova, via Falloppio 83
distribuzione: Libreria Ar, largo Dogana Regia, Salerno
www. libreriaar.it

INDICE

1. *La guerra, il guerriero, l'eroe.*

Questi brevi testi di Evola sulla metafisica della guerra presumono un lettore non sordo a ciò che possiamo chiamare l'«archetipo dell'eroe». «La guerra offre all'uomo l'occasione per destare l'eroe che dorme in lui». La guerra non è che il mezzo – uno dei possibili – per l'affioramento della qualità eroica, mezzo cruento quanto nessun altro ma efficace e tutt'altro che ignobile perché, spezzando la *routine* del vivere sicuro tra le cose quotidiane, imponendo le prove più dure, esso «propizia una conoscenza trasfigurante della vita in funzione della morte». Il rischio della morte, quando affrontato con cuore intrepido e libero, fa apprezzare la vita nel suo significato più riposto e più alto ossia in ciò che è «più che vita». Evola arriva a dire:

> «*L'attimo in cui il singolo giunge a vivere da eroe, fosse anche l'ultimo della sua vita terrena, sulla bilancia dei valori pesa infinitamente più di tutta un'esistenza longeva che egli avesse consumata monotonamente nei trivi delle città.*» [1]

Chi fa la guerra, il guerriero, ha davanti a sé questa possibilità sublimante ma la guerra non è invenzione sua. L'annuncio della guerra misteriosamente lo rallegrerà e insieme lo farà serio – è come richiamato al fondo di sé, lo sguardo sul reale sembra farsi più terso e definitivo, vede ciò che la pace abitualmente nasconde – e non si farà riguardo di esaltare con Tirteo ed Alceo e, lungo i secoli, con mille altri dotti o improvvisati cantori popolari, l'acre gioia del mettere in gioco la propria vita nel duello mortale con il nemico, come in queste povere parole, ingenue e rivelative, cantate nei nostri anni:

> «*Non più la vita tranquilla/ ma il nostro vivere da eroi*»;

---

[1] Julius Evola, *Sulle forme dell'eroismo guerriero* (riprodotto qui a p. 37).

«Scaglia l'anima nella partita/ lasciala andare dove vorrà»; «Se ci restasse di vita un sol minuto/ noi lo vivremo per l'eternità».

Vero, esseri «senza ritegno» inneggiano alla «festa suprema» (1) ma la guerra non ha bisogno di costoro per esserci. Cause svariatissime, materiali e ideali, nobili o ignobili generano storicamente le guerre. Nel 1940 Evola constatava che

«In Occidente, tensioni spirituali e materiali si sono a tal punto compresse, negli ultimi anni, che esse alla fine possono venir risolte solo attraverso il combattimento.» (2)

Oggi noi sappiamo che le crociate pacifiste, umanitarie e poliziesche, al servizio delle sovrane ragioni dell'economia, assicureranno un futuro rigoglioso alle guerre nucleari e informatiche. Dolori e orrori e grandezze fuoriescono da innumerevoli crateri. Il guerriero tentato dalla dignità eroica non ha bisogno di volere lui la guerra per mettersi alla prova.

Il guerriero la guerra se la trova davanti. Ma il suo più vero nemico è interno a lui, è anzi lui stesso se egli sa collocarsi nel Sé che Krishna indicava a Arjūna imponendogli il combattimento. All'opposto della guerra esterna, quella interna il guerriero deve suscitarla se già non la conosce. È quest'ultima infatti a decidere del suo destino ultimo, come dobbiamo arguire anche semplicemente considerando l'attributo di «grande» tradizionalmente assegnato alla guerra interna, mentre «piccola» è valutata la guerra esterna, quasi metafora visibile della prima. Non soltanto: se lo spirito è la forza più forte di ogni forza, la guerra interna, quando vinta nella perfezione dei tempi, non dovrebbe forse decidere alla fin fine anche della guerra sul campo? tradursi in vittoria storica?

La guerra – tra gli uomini e dentro l'uomo – non è che un aspetto della contesa che sta nelle cose del mondo ma il suo atto di nascita va ricondotto al sopramondo. Nell'Uno dobbiamo iscrivere tanto la pace quanto la guerra se è da esso che prende vita, con la

(1) «Si può dunque dire che nel significato sociologico della parola, la guerra è la festa suprema [...] *festa integrale e senza ritegno*». (Gaston Bouthoul, *Les guerres: élements de polémologie*, 1951; ed. it. Longanesi 1981, p. 352).
(2) Julius Evola, *Die arische Lehre von Kampf und Sieg* (riprodotto qui a p. 133).

coscienza, il molteplice e il separato. E la via del ritorno all'Uno è ancora tanto amore quanto guerra (1). La guerra è nel destino inaugurale della vita umana, procede dallo stesso principio dell'essere in quanto coscienza e libertà, libertà in esercizio, potere in atto.

La guerra è necessaria alla libertà quanto la pace (2).

2. *Inattualità.*

I testi divulgativi qui raccolti (3) – un *corpus* il cui nerbo è nella serie organica dei cinque articoli predisposti nel 1935 per il supple-

(1) Sulla sacralità della guerra e sul mistero dell'Endiade originaria si vedano anche le originali e acute considerazioni di Silvano Panunzio rispettivamente in *Metapolitica* (ed. Babuino 1979, pp. 98-118) e *Contemplazione e simbolo* (ed. Volpe 1975, pp. 330-385).
(2) Anche per Emanuele Severino – che pure afferma un'idea di essere che pare speculare a quella di Evola e un'idea di libertà che fa derivare dalla «follia» dell'idea del «niente» – la guerra è parte integrante e irrimuovibile non soltanto del pensiero contemporaneo ma pure da quello che a noi viene dall'alba dei tempi: «Al centro dell'esperienza umana, la guerra. Scandisce da sempre il ritmo della storia [...] Guerrieri quasi tutti gli dei. Anche Jahvè, nella Bibbia, è il "dio degli eserciti". "La terra ride con la bocca socchiusa dei guerrieri spiranti", canta il *Ramayana* [...] Alle soglie della nostra civiltà, domina la sentenza di Eraclito: "la guerra è madre di tutte le cose" (ed insieme è la "giustizia" suprema) [...]» (E. Severino, *La guerra*, Rizzoli 1992, p. 9).
(3) I. *Sulle forme dell'eroismo guerriero* (articolo apparso il 25 maggio 1935 sul 'Diorama mensile' del quotidiano «Il Regime Fascista»); II. *Sacrità della guerra* (8 giugno 1935, *ibidem*); III. *Significato della Crociata* (9 luglio 1935, *ibidem*); IV. *La grande e la piccola guerra* (21 luglio 1935, *ibidem*); V. *Metafisica della guerra* (13 agosto 1935, *ibidem*); VI. *Sulla "Milizia" quale visione del mondo* (30 maggio 1937, *ibidem*); VII. *La razza e la guerra* (articolo pubblicato il 20 ottobre 1939 sul quindicinale «La Difesa della Razza»); VIII. *Due eroismi* (20 novembre 1939, *ibidem*); IX. *La razza e la guerra: la concezione ariana del combattere* (20 dicembre 1939, *ibidem*); X. *Anima e razza della guerra* (5-20 settembre 1940, *ibidem*); XI. *Die arische Lehre von Kampf und Sieg* (testo della conferenza pronunziata dall'Autore in lingua tedesca nella 'Abteilung fuer Kulturwissenschaft des Kaisers Wilhelm-Instituts', Palazzo Zuccari, Roma, il 7 dicembre 1940; nel maggio 1941 l'editore viennese Anton Schroll & Co. ne curò la stampa); XII. *Sul significato dell'elemento guerriero per la nuova Europa* (articolo apparso nel marzo 1941 sul mensile «La Vita Italiana»); XIII. *Volti dell'eroismo* (articolo apparso il 19 aprile 1942 sul 'Diorama mensile' del quotidiano «Il Regime Fascista»); XIV. *La concezione romana della Vittoria* (articolo apparso il 16 maggio 1943 sul quindicinale «Augustea»); XV. *Liberazioni* (articolo apparso il 3 novembre 1943 sul quotidiano «La Stampa»); XVI. *Tramonto degli eroi* (articolo apparso l'1 ottobre 1950 sul settimanale «Meridiano d'Italia»).

mento culturale di un quotidiano e nella conferenza a uditorio tedesco tenuta a Roma nel 1940 – traggono la loro ragione d'essere dalle ricerche e dagli studi pubblicati appena pochi anni prima (4). Dopo mezzo secolo per noi italiani di ininterrotta pace e di pacifismo intemerato, questo Evola che invita potenziali combattenti a cogliere nella guerra una occasione di crescita spirituale può apparire, oltre che contestabile per tante ragioni, del tutto fuori tempo, anzi «fuori del mondo», pura insensatezza. Certo, si concederà, questi scritti

(4) Nel 1934 era uscita *Rivolta contro il mondo moderno,* che nella spiritualità eroica aveva riconosciuto la via atta a riconnettere l'uomo alla spiritualità aurea *ancora* in età storica o «ferrea», dunque assegnandole un senso anti-ciclico (in particolare si vedano nella prima parte i capitoli «'Solarità' e spirito sacerdotale» (modificato poi in «Sulla virilità spirituale»), «L'anima della Cavalleria», «La grande e la piccola guerra santa», «Ludi e Vittoria»; e nella parte storica i capitoli «Tradizione e Antitradizione», «I cicli della decadenza. Il ciclo eroico», «Il ciclo eroico-uranico occidentale»); nel 1932 Evola si occupò della riedizione de *Il mondo magico de gli Heroi* di Della Rivera; nel 1931 pubblicò *La Tradizione ermetica,* dove gli Heroi sono di casa (e dove si accenna alla «via eroica» come «attenuazione» della ancor più rischiosa «via radicale» o di Venere) . Le riviste, «La Torre» del 1930 e «Ur-Krur» del triennio 1927-29, recano fondamentali contributi di orientamento e di pratica (sul tema specifico dell'ascesi marziale, da segnalare in particolare i sapienti contributi di Abraxa). In *Imperialismo pagano* del 1928 gli Eroi sono i capi invisibili della società da redimere. E nell'anteriore *Individuo assoluto* riconosciamo la prefigurazione filosofica della stessa figura paradigmatica, balenatagli presumibilmente per la prima volta, come si vedrà, nelle esperienze «estetiche» condotte «in piena guerra, in alta montagna, a 500 m. dal nemico» (a p. 189 di «Ur»,1927). In apparente controtendenza è *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* del 1932, dove si invita il lettore in crisi, *piuttosto* che lasciarsi *tentare* dalle facili, pasticciate e ambigue soluzioni dello spiritualismo *new*, a permanere, con i debiti raddrizzamenti se possibile, nelle già sperimentate «forme» religiose e morali. Interamente accentrato sulla figura dell'eroe medioevale è *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero* uscito nel 1937. Evola fu il primo in Europa, se non sbaglio, a introdurre sistematicamente nell'ambito generale della cultura i temi della guerra e del guerriero con senso specificatamente metafisico e, pretesa davvero inaudita, a proporli come problemi e compiti allo stesso uomo contemporaneo. Recentemente su questa materia si è intrattenuto «Letteratura-Tradizione», il trimestrale ideato da Sandro Giovannini *patron* di Heliopolis Edizioni, che nel numero del luglio 1999, diretto da Pio Filippani Ronconi, ha dedicato diverse pagine alla «Ventura del guerriero» con contributi, oltre che dello stesso Filippani (*Tipologia del guerriero* e *Psicologia e metafisica della guerra d'ogni tempo),* di Claudio Mutti (*Dalla* Devotio *alla* Victoria), di Claudio Risè (*Estasi, corpo e meditazione nel Guerriero*), di Andrea Marcigliano (*La lotta con l'Ombra. Appunti e riflessioni sulla figura del guerriero*) e di Paolo Aldo Rossi (*Luci e ombre del cavaliere medioevale*).

presentano qualche interesse sotto profilo storico, se non altro perché documentano di quali deliranti prospettive si nutriva la lontana età del fascismo. Gli innocenti dal canto loro si sorprenderanno che un quotidiano intitolato «Regime Fascista», diretto dal «rozzo» Farinacci, si occupasse di questioni tanto peregrine e sconfinanti dall'immediato interesse politico.

Anche tra chi assentisse al punto di vista antimoderno di Evola gli interrogativi non potrebbero mancare, come questo innanzitutto: la guerra, che sin dal primo conflitto mondiale apparve più che di uomini, «di materiali», e che oggi è in così tanta parte consegnata alla tecnica, può offrire ancora le potenzialità spiritualmente maieutiche che il passato le attribuiva? Poi ci sarebbe da domandarsi quale incidenza possa avere sulla ipotetica buona inclinazione del combattente il clima psichico in cui ai nostri giorni si intraprendono le guerre, ossia quelle spedizioni belliche sotto usbergo Onu o americano che invariabilmente alzano la bandiera dell'umanità e della democrazia – equiparate al Bene *tout court* – contro un nemico di regola delegittimato a bandito e a criminale. Queste guerre sono già *a loro modo* «guerre sante». Per Schmitt sarebbero anche le più crudeli e le più inumane. Potrebbero queste guerre pervertite favorire e approssimare alla mutazione a cui alludono questi testi? Proprio considerando il caso di conflitti che si svolgono in condizioni spirituali degradate, Evola osserva che l'apparente «esperienza eroica» del singolo

> «*si congiunge quasi fatalmente ad una evocazione e ad uno scatenamento di forze istintive, sub personali, collettivistiche, irrazionali, con il che, in fondo, si ha una lesione ed una regressione della personalità.*» (1)

Gli «eroi» che il cinema americano sforna a getto continuo da trenta o più anni esemplificano sino alla caricatura questa riduzione animalesca del combattente.

Perché la guerra funga da mezzo spirituale, avrebbe bisogno non soltanto di un soggetto predisposto ma pure di condizioni oggettive quanto meno non ostili allo spirito, non «arimaniche», condizioni che potevano ancora rinvenirsi negli anni della «rivoluzione ricostruttrice» (2) – tale era il fascismo nell'auspicio di Evola – ma

(1) Julius Evola, *Sulle forme dell'eroismo guerriero,* cit..
(2) Julius Evola, *ibidem.*

che oggi, nell'epoca delle guerre della tecnica al servizio dell'economia, parrebbero definitivamente compromesse.

Tuttavia: l'eroicità – quella autentica – non è esattamente la risorsa invocata per battersi e per vincere anche nelle situazioni senza speranza?

3. *L'affioramento della qualità eroica.*

La cosa eroica o pre-eroica non si esaurisce, per chi sa distinguere, avendo appena un po' d'occhio interno, in un fatto *emozionale,* benché le potenze dionisiache degli affetti e il furore caro a Marte debbano scatenarsi perché essa compaia; né è esperienza circoscribile alla sfera *morale* o a quella *estetica,* sebbene l'una e l'altra possano rappresentare il positivo momento preliminare per il misero uomo del nostro tempo, abbandonato a sé anche nelle zone confinarie della coscienza.

Certamente il combattente ben predisposto può trarre le prime sollecitazioni da un *serio* senso del dovere, che, portato a fondo, non può non colorarsi di religiosità – fu precisamente il caso di non pochi nelle ultime nostre guerre – ma che poi, secondo l'indicazione evoliana, avrebbe da snebbiarsi, da spingersi fuori dall'incantesimo della spiritualità riflessa e immergersi in un sé più crudo, immediato, originario, ormai affacciato su un orizzonte che è da dirsi trascendentale.

E analogamente, l'artista che vada in guerra insoddisfatto dell'esistere corrente, il vituperato «dilettante di sensazioni», l'adolescente dal «cuore avventuroso», l'incompreso «esteta armato» – figura senza dubbio più generosa, ricca e feconda di quella del supponente moralista di stile crociano – dovrebbe essere investito da un'ondata supplementare di serietà che gli scrollasse di dosso i residui romantici, ludici, narcisistici, che gli levasse la maschera del superuomo nichilista e lo immettesse, egli pure, nella semplicità di un sé lambente la riva ontologica.

L'esperienza propriamente eroica deve coinvolgere le strutture profonde della coscienza. La guerra *ben* affrontata trasforma l'individuo – sostiene Evola –, schiude a esperienze di confine tra vita e morte, riapre l'occhio sulle forze profonde della realtà, pone in rapporto con lo spirito elementare, può predisporre al soprannaturale. Dipende da chi egli è, da dove viene, da che cosa alla sua radi-

ce egli «vuole». Il coraggio fisico-morale, encomiabile in sé, sempre significativo, non è sufficiente. Occorre uno slancio ulteriore, un entusiasmo che travolga, una dedizione totale. Assieme alla volontà di combattimento e di vittoria, la disposizione sacrificale.

«*Volontà di essere più che di sopravvivere*»

– essenzializza l'orientalista Pio Filippani Ronconi, eroe dell'ultima nostra guerra ([1]). Una «mania» che incendi l'agire coraggioso e insieme lo purifichi, denudi la sostanza del coraggio. Un calore, una fiamma che si faccia luce. L'amor-patrio, alimento del combattere, è qui *pietas* che si denaturalizza e trascende alla fine la categoria politica. È unirsi ai Lari, dice Evola, è evocare l'«Arcangelo della patria», dice ancora Filippani Ronconi. È permearsi della vita disindividuale della tua stirpe senza soccombere o perdersi, e con essa, tramite essa, procedere oltre.

L'empito travolgente in cui il guerriero si identifica rompe gli argini, lo strappa a sé ma non lo annienterà, non ne farà un ossesso della violenza se una coscienza di pari forza lo sorregge, se dietro il Dioniso marziale sta la forza essente e chiara di Apollo. Il dio tracio presuppone l'iperboreo. Evola, contro Nietzsche, non vide mai opposizione tra le due potenze spirituali bensì possibilità e necessità di alleanza.

Occorre che il combattente già dall'inizio *sappia* in qualche modo del «nemico interiore», sappia che esso è importante almeno quanto il nemico che ha di fronte, e ancora sappia porselo, anch'esso, di faccia e non fugga, e, di più, lo porti dalla propria parte, ne faccia forza amica. L'agire animoso, rischioso, demonico mette a nudo il nervo profondo della nostra servitù materiale, l'attaccamento animale alla vita, l'abissale *cupiditas* che ci sostanzia, e ci spinge a guardarla negli occhi agghiaccianti senza chiudere i nostri, e per tal via assumerla, affermarla. Il contatto vittorioso equivarrebbe, secondo Evola, ad esperire la morte in vita, ovvero detto in termini classici, plotiniani, a sciogliere, anche solo per «un attimo», l'*anima* dal *corpo* per volgerla, una volta per tutte, allo *spirito* – esperienza che segnerebbe indelebilmente la persona.

---

(1) *Le radici storiche e culturali dell'arditismo,* Roma 3 novembre 1997, testo di conferenza raccolto da Marco Allasia.

4. *Un ricordo incancellabile.*

Evola fu «fortunato», dobbiamo dire. Anche lui fu chiamato alla guerra in istato di artista – poeta, pittore, futurista in crisi con un passato «decadentistico» (secondo la vieta categoria critica) – ma con in più una vocazione spiccatissima per la vita profonda della coscienza, già capace con prodigiosa precocità di captarne le sottili differenze e presagirne gli occulti significati, e in essa *muoversi* con eccezionale determinazione. Benché, diversamente dai colleghi, non condividesse le ragioni della guerra – avrebbe preferito, come Dino Campana, farla dalla parte degli Imperi – e pur non coinvolto in fatti d'arme di particolare rilevanza, da essa seppe cogliere frutti importanti, probabilmente decisivi alla formazione della sua personalità. Lo attesta il «ricordo incancellabile» che si riporta qui sotto, e che noi possiamo leggere come *testimonianza introduttiva a tutte le sue considerazioni sulla guerra*, anteprima esperienziale di tutto quanto abbia mai scritto sul tema eroico, certamente da mettere in relazione anche alla sua opera di filosofia, il cui primo concepimento è stato da lui stesso datato e localizzato: «Quota neutra del Cimone 1917»:

> «[...] *un ricordo che non mi si cancellerà mai, quello di una notte di guerra. Ero* molto *lontano, nel distacco lucente. L'allarme, ad un tratto. Mi riafferro. Sono in piedi. Sono sulla linea delle batterie. Che cosa allora si scatenò nel profondo, che cosa mi resse, che cosa mi portò miracolosamente in ore d'inferno, che cosa agì nella lucidità soprannaturale di ogni gesto, di ogni pensiero, di ogni ordine, dei sensi che afferravano ogni percezione* prima *della percezione (e "caso" sia pur stato il restare illeso rimanendo in piedi –* sentivo *che* potevo *restarvi – con granate che scoppiavano vicino) – non lo saprei mai dire. Ma che cosa potevano essere gli dèi omerici immortali discesi in seno alle sorti epiche degli uomini, allora certamente lo adombrai; e seppi ciò che non sanno, gli uomini, nel loro povero parlar sugli idoli*».

Così Evola, coperto dallo pseudonimo di Jagla, riferirà nel 1928 sul quinto fascicolo di «Ur» nella sezione «esperienze» [1]. In una notte imprecisata tra il 1917 e il 1918 il giovanissimo ufficiale di

---

[1] A p. 136, sul finire dell'articolo *Sulle «acque corrosive»*. Il testo è passato pres-

artiglieria di montagna è sorpreso da un improvviso furioso attacco nemico mentre era immerso non nel sonno ma in uno stato di veglia che dobbiamo presumere in certa misura staccato dai sensi. L'allarme scuote il giovane che sorpresissimo osserva che il suo tornare subitaneo alla realtà dei corpi, e a quell'esercizio estremo della concentrazione vitale che è il combattere, riverbera la qualità lucente dello stato interno sull'agire esterno; e tale strana presenza vede articolarsi in gesti, impregnare parole e cose, compattarsi in certo modo con l'ordinario mondo sensibile. La facoltà percettiva, leggiamo, si sdoppia pur rimanendo una. Il sentire interno sembra anticipare la sensazione come fosse una nuova dimensione di questa o, all'opposto, come se l'esterno fosse proiezione dell'interno, sorto a nuova vita. Dentro e fuori si confondono, visibile e invisibile si mischiano, corpo e anima sembrano tornare uniti come nei tempi omerici [1].

Dalle righe che precedono questo brano, e da altro articolo di Jagla non meno significativo [2] dobbiamo inferire che la straordi-

---

soché indenne attraverso le revisioni (ora è a p. 147 del vol. II di *Introduzione alla magia,* Ed. Mediterranee, 1971): soltanto due piccole modifiche di forma, e una terza che precisa che la sensibilità extrasensoriale era insorta (insorge) non proprio «prima della percezione» ma «*quasi* prima» (ovvero si può intendere, simultaneamente ma con *anticipo* atemporale). Tra i tre o quattro pseudonimi usati da Evola in questa rivista, «Jagla» era quello delegato a firmare gli articoli che prospettavano situazioni problematiche, talvolta interrogativi drammatici. Descrivendo in forma diretta esperienze personali, essi ci regalano notizie e dettagli che non troviamo nel *Cammino del Cinabro* (ed Scheiwiller, 1963) né altrove. Nell'autobiografia, dopo aver liquidato le sue esperienze di guerra in poche righe (p. 19), informa che soltanto nel dopoguerra, esattamente nel 1921, egli compì il passo decisivo della sua ricerca (pp. 20-21) – allorché s'accorse che il suo rifiutare la vita (meditava da tempo il suicidio) era un mero soccombere al dolore, dolore non vinto ossia non accolto, non amato e redento e domato. Ebbene, dalle confessioni di Jagla veniamo a sapere che già negli anni di guerra egli aveva incontrato momenti non meno cruciali e importanti per la sua formazione.

[1] Si veda, ad esempio, il recente *I moti dell'animo in Omero* di Giuseppe Spatafora, Carocci ed., 1999. Nella simbiosi *soma-psichè,* non è il corpo che prevale sull'anima, né l'anima sul corpo. È piuttosto uno stato *terzo,* lontano sia dal presunto *homo ferus* primitivo, che dallo spiritualista moderno.

[2] *Esperienze: la legge degli enti* («Ur», 1927, p. 169; ora a p. 147 del vol. I di *Introduzione alla magia,* cit.), scritto anche questo poco noto e osservato (lo avevo segnalato, con il precedente, nel mio vecchio *Il volto di Dioniso,* Basaia ed., 1984, pp. 181-187), apre uno squarcio abbastanza illuminante sull'esordio extrasensibi-

naria (per lui) azione di guerra non sia stato che il prolungamento esteriore della spontanea, tenacissima, selvaggia componente *attiva* di cui era intessuto lo sprofondamento *contemplativo* dal quale era stato distolto. Lo stato *lucente* in cui si trovava era tutt'altro che un soggiacere, un vedere passivo e constatativo, uno stare abbandonato in altro; era al contrario uno starci intriso di un'indomita presenza a sé, scaturente questa da un provvido conato volitivo che riusciva ad autoalimentarsi senza sosta, la stessa fonte dalla quale era scaturita la nera volontà mortificatrice e liberatoria, e disposta a tutto, che l'aveva sospinto nelle «repellenti» pratiche esplorative. Evola assegnerà sempre all'«azione», quando pura azione interiore, ovvero avente motore in sé medesima – l'immobile nel mobile – lo stesso valore conoscitivo della «contemplazione».

5. *Il principio dell'agire e del combattere.*

La nozione dell'*agire* spirituale è preannunciata in modo generico e piuttosto oscuro ma già riconoscibile in un testo del

le o sovrasensibile di questo singolare filosofo e permetterebbe, messo insieme ad altri testi, una ricostruzione più puntuale e temporalizzata dei suoi primi passi. Sono testi che conferiscono un drammatico accento di verità sperimentale a certe sue asserzioni giovanili che di primo acchito potrebbero essere prese per fantasie intellettuali del genere in uso tra gli artisti d'avanguardia. Da questi scritti si apprende che «il distacco» era stato favorito dall'assunzione di una imprecisata sostanza secondo una pratica che aveva iniziato da poco «con insofferenza e ripulsa», senza una precisa ragione, mosso comunque da uno stato di crisi profonda, con caduta di certezze, disgusto per la vita, ribellione contro l'esistente e oscura attrazione della morte. In seguito però, prestissimo, ciò che ancora non poteva chiamare ermeticamente «acqua corrosiva», perché allora di «occultismo» o di «scienze iniziatiche» non sapeva «nulla» (così nell'edizione del 1927, p. 169) o «quasi nulla» (così nell'edizione del 1971, p. 183), gli si palesò per un mezzo eccezionale di esplorazione interiore che ostinatamente utilizzò per qualche tempo pur restandogli sempre repulsivo, e del quale ad ogni modo in nessun momento divenne dipendente (cfr. *Il Cammino del Cinabro,* cit., pp. 19-22). Anzi, questo aiuto che costituisce una delle tante possibili «vie umide» (secondo il gergo degli addetti ai lavori), in Evola, data la sua spiccata disposizione attiva, si convertì presto o subito, veniamo a sapere, in «via secca», se non in «ultra-secca», ovvero in un metodo in cui prevaleva l'elemento «Io». Questa metamorfosi dall'«umido» al «secco» sarebbe una caratteristica della «via eroica». A giudizio dell'autorevole scrittore di «Ur», Abraxa, la pratica *aiutata* sarebbe, per l'ottenebrato uomo moderno, espediente iniziale quasi inevitabile.

1917 (1). Allora, oltre che a digiuno di conoscenze, che chiamerà prima «occultistiche», poi «iniziatiche» e «tradizionali», egli era altresì ancora refrattario al linguaggio della filosofia, preso tutto com'era dal *logos* estetico e dalle riflessioni su di esso. In questo scarno testo intitolato *Ouverture alla pittura della forma nuova* egli afferma di riconoscere nell'«oggetto», nella «natura», nella «necessarietà» con cui ha a che fare l'artista, «*il nemico*» dello «spirito»: dal che subito si vede che per l'Evola diciannovenne l'*aspetto interno della guerra* era già lì pronto per essere corroborato ed esaltato dalla guerra in armi.

E che cosa è «lo spirito»? Esso è paragonabile ad «una sfera su un piano inclinato, tenuta ferma da un filo» che lo vincola all'ordine fisico, al «panteismo incosciente», alla «molteplicità più o meno organica», «al valore sentimento e alla sensazione»: per cui, «tagliate (il filo) e la sfera correrà da sé: la natura non vi entra più. Quella si muove grazie al *proprio* peso... La forza di gravità e il peso della sfera sono il volere». La svolta estetica che in quest'articolo egli propone ai compagni futuristi consiste appunto nel conferire «un valore enorme al volere a scapito del solito sentimento da romanticismo più o meno mascherato», tributario della «natura». Nella natura e nella materia è infatti da vedere il grande oppositore della libera creatività spirituale dell'artista. Essa è il nemico e il despota del quale l'uomo, che in qualche modo già deve sapere del suo più vero essere, vuole emanciparsi.

È da notare che il *volere* del quale qui parla Evola è sì il volere del singolo individuo empirico, ma insieme è già, in certa misura, volere in sé distaccato dalla natura e quindi anche dalla singolarità in quanto natura e corpo. Un volere denaturalizzato tuttavia non perché assunto nel pensiero ed assorbito dal concetto. La coscienza vive e guarda il volere esperito, ed esperito come sé-stante e sé-movente, e si accorge della sua novità, osserva che è un volere che si

(1) J. Evola, *Scritti sull'avanguardia,* a cura di Elisabetta Valento, ed. Fondazione Julius Evola, 1994, pp. 19-21. Il testo o è contemporaneo alle pratiche «corrosive» – iniziate, egli dice, «al fronte» – oppure è di poco anteriore. Forse dobbiamo distinguere le «pratiche» a scopo già in qualche modo conoscitivo – quelle del fronte – da un eventuale anteriore uso d'etere a fine indeterminato, come lascerebbe supporre, ad esempio, la composizione «Voyage morbide» del 1916 (in J. Evola, *Raàga blanda,* Milano 1969).

muove in uno *spazio interiore diverso,* a lei ignoto, e tale suppone sia anche per i compagni d'arte. Il «filo» ora è tagliato e la «sfera dello spirito», staccata dalla sensibilità, dalla passionalità, dalla moralità, viene avvertita della stessa pasta del conato volitivo appena conosciuto e a questo senz'altro identificata. È a tale volere che sorge dal puro sé stesso che egli affida il compito di creare la «forma nuova» o «spirituale» da esprimere sulla tela o nella parola poetica: liberamente, sotto la dettatura di nessuno se non dell'Io che egli è, percepito in questo torno di tempo per la prima volta probabilmente come il vestibolo misterioso e potente dello spirito, l'unico punto fermo nel mare dell'impermanente, il luogo aspaziale in cui l'essere, il sapere dell'essere, il *volere* l'essere sono il medesimo.

Questo Io tanto trovato quanto voluto è come essere su essere, è l'opposto dell'essere come condizione data e inerte, è coscienza che si vede come attività e principio di attività. Il fermento dell'*attivo,* che autosuscitandosi rivela nella sua pienezza il significato del principio opposto – il *passivo,* l'inerzia, la bruta necessità, il venir meno della coscienza – connota ogni fase del processo antinaturale della coscienza. Il principio dell'agire è presente sia nel movimento lottante sia nella quiete.

Lo scritto del '17, letto insieme sia ai suoi scritti degli anni immediatamente seguenti sia alle notizie che fornisce tramite «Ur» e all'importante corrispondenza con Tzara resa nota dalla Valento, ci mette di fronte al carattere peculiare dello spiritualismo evoliano. Sin da quegli anni lo «spirito» gli si palesava naturalmente non tanto quale visione e constatazione contemplativa quanto come contenuto e forma di una speciale «volizione» ([1]). Volizione determinatissima nell'impeto, sebbene non chiara nel fine; persino «violenta» talvolta ma, come si è notato, tutt'altro che risolventesi in una tensione «muscolare», anzi subito sottile, impalpabile, aerea; volizione

([1]) Ancora in anni di crisi e di ricerca incompiuta, ma già non ignaro dell'altro versante, Evola confidava a *Tzara* il ruolo dominante che avevano preso in lui coscienza e volontà su tutto ciò che era istinto, emotività, sensibilità, insomma spontaneità e immediatezza di natura: «Mentre in voi tutto è naturale, in me tutto è voluto; mentre Dada siete voi, il vostro dato immediato, per me Dada è una nuova vita che ho costruito dopo aver distrutto, sempre con coscienza e volontà, un'altra vita che aveva una direzione completamente sua» (*Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara,* a cura di E. Valento, ed. Fondaz. Julius Evola, 1991).

che certamente impegnava anche la ragione ma non era in sé pensiero cerebrale. Questo volere nutrito di interiorità si volgeva a sé medesimo come ad un oggetto in fondo ignoto ma che presentiva appartenere allo stato interamente *sottratto* alla umiliante tirannia del corpo e delle passioni, e che già chiamava «spirito»: dunque un volere che era e doveva rendersi funzionale al suo oggetto, farsi suo organo, *una volontà fatta essa stessa di spirito,* «cosa» certamente difficile da essere espressa nella sua specificità così ricca e polivalente (pensiero-volontà, volontà-pensiero, immaginazione creatrice, eros) eppure semplice, e del tutto nuova e diversa rispetto alle sue singole componenti supposte. D'altra parte, potrebbe lo spirito essere acchiappato con un mezzo che non sia esso stesso spirito?

Sospinto dal conato di libertà che imponeva il taglio del filo, era un muoversi pressoché casuale sul bordo dell'ignoto e del vuoto. Dagli stringati resoconti di Jagla veniamo a sapere che era un passare ostinato, disperato, stupito da uno stato immedesimativo ad un altro, in un complessivo movimento sempre più scarnificato e imprevedibile, rischioso. Un mondo elementare, non amico, non umano, si faceva avanti. Ogni nuovo passo richiedeva una crescente presenza a sé, la capacità di mobilitare tutte le proprie forze e di cavarne di nuove per rimuovere quanto si opponeva e ostilmente reagiva. Riuscire a non soccombere era un confermarsi ovvero un aver fatto emergere risorse *prima assenti o inesistenti.* Questo movimento in crescita – nei momenti critici rasentante precipizi indecifrabili: nulla, follia, morte – aveva del combattere più sfrenato, era un lanciarsi oltre chiamando in soccorso tutto sé stesso, e anche dell'altro.

L'agire spirituale, come dunque non è fare *(prassein),* e neppure moralità e pensiero dialettico o sistematore, è lo stesso movimento della coscienza entro sé stessa padrona di sé stessa, attività intrinseca all'Io e al suo conato di essere. Si può dire che questo agire interno assuma l'elemento del «combattere» allorché la cosa su cui si applica si fa straniera, insidiosamente reattiva, pericolosa. Esso è destinato a sboccare purificato – se non interpreto male – nel *wei-wu-wei,* l'universale organo del rapporto con l'immateriale, da Evola prestissimo individuato se *già nel 1922* poteva consegnare all'editore Carabba la traduzione commentata di Lao-Tze, il suo primo libro in assoluto dopo le due *brochures* dadaiste.

Anche l'uomo morale ha il suo nemico interno ma il suo battagliare si svolge di norma in un quadro familiare alla coscienza, non mette in gioco i confini di questa, non coinvolge le sue latenti dimensioni

che «attendono» sotto-sopra di essa. Egli è carente di immaginazione, e in fondo di amore. In particolare l'uomo dabbene si tiene lontano dall'entusiasmo «demonico», dalla forza che sopraggiunge a togliere la forma protettiva e rassicurante, a levargli la «maschera» e scagliarlo nell'impersonale dionisiaco ([1]). Se si protendesse oltre i limiti della sensibilità morale, ai confini dell'ordinaria soglia psicologica, egli dovrebbe far ricorso a virtù che anche il linguaggio religioso chiama «eroiche». Nel nostro caso però la figura paradigmatica non sarà il Santo, né lo sarà il Sapiente in quanto asceta del puro distacco, bensì appunto, l'*Eroe,* il guerriero che converte a sé le stesse forze elementari da cui l'asceta (altrettanto eroicamente a suo modo) si strappa.

Anche da piccole notazioni notiamo l'importanza che ebbe per Evola l'esperienza di guerra. In un passo, parzialmente soppresso, dello scritto di «Ur» già citato, leggiamo: «Andai adunque incontro alla morte. L'ambiente psichicamente saturo di guerra e di altezza propiziò l'avventura, e *forse le dette una direzione, che altrimenti non sarebbe riuscita.* Passai oltre» ([2]).

Notiamo che lo sguardo interno che accompagna l'interna attività non coglie tanto immagini visive, quanto stati «emotivo-intellettuali», come dirà, blocchi di interiorità che si esprimono da sé direttamente, che comunicano senza forme e senza parole. Si capisce la simpatia che d'istinto egli ebbe per la spiritualità romana arcaica, povera di immagini, di miti, di rielaborazioni estetiche e riflessive, ma pregna di *numina* grazie alle azioni «rituali» compiute e tenute in vita dalla *virtus* degli uomini.

Inoltre si capisce il suo precoce avvertire lo spirito (in un ambiente culturale marcatamente immanentistico quale era quello del primissimo novecento) come trascendenza, un «totalmente Altro» tuttavia avvertito come quell'intimo dell'intimo della persona che giusto alla persona tocca scoprire e attivare. Lo spirito trascendente è «grazia» e insieme prassi *(poiein)* che nei momenti critici ha del combattere. La «violenza» spirituale di cui talora Evola parla viene da chi ama lo spirito più di sé stesso, da un io che sin dall'inizio si è messo dalla parte

([1]) Preciso e fulminante su questo punto il verso del neglettissimo, oggi, D'Annunzio, qui certamente fuori posto, da Evola, in epoca dannunziana, comprensibilmente non amato: «Quando /tu fervi, o cuore, largo e pieno,/ simile alla grande fiumana, /beneficio e periglio dei lidi, /quivi la tua virtù s'inizia.»
([2]) *Esperienze: la legge degli enti*, cit., p. 170 (*corsivo nostro*).

di Dio. Dovrebbe insomma essere superfluo rilevare che anche per Evola la trascendenza non può levarsi che dalla trascendenza stessa.

6. *La fatica dell'Eroe. Inevitabilità dell'ybris. Verità del paradosso.*

La «fatica» di Ercole, in ciò che è peculiare, è valore in tutto dello *spirito.* Lo stesso deve dirsi di ogni perfetta impresa eroica. Tuttavia non è da misconoscere la parte che nella «biografia» dell'eroe giocano le forze *psico-fisiche,* anzitutto nella fase aurorale del suo primo configurarsi. La «fatica» dell'eroe è preceduta e coadiuvata dal non metaforico, concreto, naturale *sforzo* del «guerriero». L'eroe nasce uomo, non dio ([1]), e l'uomo è quel singolarissimo essere di cui diceva Pico, né bruto né celeste: tocca a lui, alla sua libertà, determinarsi.

Essenziale è cogliere lo iato tra terra e cielo ma è insieme importante tenere in conto il filo che unisce i due mondi. Il mero aspirare e desiderare denuncia uno stato di bisogno e di incertezza, ed è letale sull'agire dello spirito ([2]), e però sprezzare, come fa ad esempio Juenger nell'*Operaio*, le possibilità naturali del soggetto empirico – facoltà in realtà capaci di andare oltre sé stesse – distoglie la persona tanto dalla guerra spirituale che da quella nel mondo. Si dice «chi cerca la Via, da essa si allontana», ma per comprendere non materialmente la verità chiusa nella massima zenista (e nei molti avvertimenti di senso equivalente dettati da altre tradizioni), l'uomo ha da percorrere prima un cammino di ricerca e di educazione ([3]).

([1]) Anche il capostipite degli Eroi, pur generato (secondo Omero) da Zeus, incontra una vita di travagli e sofferenze.
([2]) Infatti per conseguire potenza spirituale «non si deve desiderarla, anzi nel senso comune del termine, non si deve nemmeno volerla» (*Teoria* ecc., p. 225, ed. 1974).
([3]) «La Virtù superiore è azione-non voluta e non-volontà d'azione. L'approssimazione (preparazione) alla Virtù è azione voluta e volontà d'azione». Così Evola, nella sua traduzione di Lao-Tze, distingueva nel 1922 i due stadi (XXXVIII, *Il libro della Via e della Virtù.* Carabba 1923). Anche la distinzione tra volontà pura, disinteressata, *persuasa* o non-volontà (cui si deve l'agire-non agire) e la volontà psicologica, interessata, finalizzata e captata dall'oggetto voluto, dominata dal suo contenuto fu ad Evola chiara prestissimo. Quest'ultima volontà, quando incerta e abbandonata al sentire, confina con il desiderio. In *Teoria* ecc., 1927: «Gli uomini si sono abituati a chiamare volontà il semplice desiderio, la velleità psicologica» (p. 331).

Sospettare che la vita più vera è guerra – «grande guerra» – è già molto, annuncio di una predisposizione, e nondimeno essa è nulla se non seguono impegni e sforzi coerenti. Sostenere senza flettere la tensione micidiale di una «piccola guerra» cruentissima è segno di buona razza per il soldato che così si comporta, ma poco ci dice riguardo al suo stato spirituale e alla sua intelligenza del mondo. Non tutti i comportamenti definibili secondo il linguaggio corrente «eroici» hanno rilevanza spirituale ([1]). Quel guerriero deve dare altre prove. Ignoriamo se dopo aver avuta buona nascita e debita formazione avrà anche trasfigurazione eroica. Nessuna fatalità regge l'andare del guerriero o, quanto meno, egli di essa non sa *per certo* nulla, ed è perciò bene che si muova in tutta libertà come in effetti libero in sé egli deve sentirsi. Il «si diviene ciò che si è» vale quanto il «si è ciò che si è divenuti». Se la trasfigurazione sopraggiunge, porterà la veste della gratuità e della grazia, si offrirà come evento non generato da volizione naturale. E il filo tra i due mondi non si spezzerà giacché il salto nel vuoto non annienta l'uomo di elezione guerriera che, per definizione, è desto e attivo anche nella «ricezione» del trascendente. «Essere è essere desti»: il suo stile è quello che Evola, spigolando tra le massime di Plotino liberamente tradotte, aveva disegnato nel 1934 sullo stesso «Diorama» sotto il titolo *Virilità spirituale* ([2]).

Insomma l'iniziale sforzo psichico che oscuramente anticipa la «fatica» spirituale è già, pur nella sua pochezza, un valore di per sé, un valore morale che può avere un correspettivo spirituale se si concretizza in atti conseguenti. E nemmeno l'antecedente, ondivaga, semplice aspirazione è da buttar via se non indugia e stagna nell'irrealismo romantico, se non si appaga di letteratura o di sentimenti. Del resto anche l'invocazione religiosa della preghiera può essere arma efficace. In ispecie nel nostro tempo la porta che socchiude ha sempre un lato sull'«umano troppo umano». Se l'uomo, intermedio ontologico, nasce al mondo con l'entrare nell'orbita della potenza oggettiva delle cose, anche «soltanto» penetrare il significato del motto di Delfo che corre lungo tutta la filosofia sino a Gentile, suggellandone l'opera ([3]), chiederà una applicazione e un tempo. E an-

([1]) Julius Evola, *Sulle forme dell'eroismo guerriero*, cit.
([2]) Operazione analoga aveva già fatto per i lettori di «Krur» nel 1929.
([3]) «Ma *nosce te ipsum*: questo è il punto», sono le ultime parole di *Genesi e struttura della società* (e di tutta la sua riflessione filosofica).

cora impegno e attenzione gli costerà il presentire l'«essere» come punto distinto e anteriore al pensiero cogitante, come libertà reale, attiva, agente, fatta della stessa sostanza dell'Io o Sé: dalla quale forse potrà poi apprendere, con vera «fatica d'Ercole» ([1]), il modo propriamente spirituale dell'azione. È questo il tempo – gravido di ogni eccesso e goffaggine – in cui fanno la loro comparsa i due titani fratelli, l'astuto Prometeo e lo stupido Epimeteo.

Se l'uomo sperimenta il torbido chiaroscuro della ricerca sa che la condizione ibrida inerisce senza scampo al suo esistere, e che il rischio dell'*ybris* – l'arroganza che infrange i limiti – gli è connaturato. Il misfatto del titano tracotante e sconfitto vale sul piano morale quanto la rassegnazione del pio ignavo, e forse qualcosa di più. Egli può anche arrivare a credere che l'eroe, l'amico degli olimpici, sia lo stesso titano che stia vincendo la sua battaglia (Prometeo non è soccorso da Eracle?) ([2]). Soprattutto sa che la «buona intenzione» si misura in ogni caso, inesorabilmente, «crudelmente», dal *risultato*: senonché la parola qui tradisce a morte il suo contenuto perché il nuovo che viene a luce, pur appartenendo alla vita interiore di quest'uomo, è del tutto altro dal lui di prima, ed è lì da sempre. Non risultato, ma rottura, discontinuità, effetto senza apparente causa, cominciamento assoluto. Il *paradosso* in cui ci si imbatte va ricondotto a quella *libertà* che Evola pone a cavallo di natura e extranatura, e che impone di tener ferme con eguale rigore le ragioni dell'una e dell'altra. Bisogna dunque ribadire che se è importante riconoscere il ruolo – pragmatico, propedeutico – della tensione

([1]) Espressione di autori ermetici (cfr. Julius Evola, *La tradizione ermetica*, ed. 1931, p. 123).
([2]) Evola ha rappresentato il momento in cui avviene la penetrazione in territorio eroico con l'articolo *Sulla visione magica della vita*, pubblicato in «Ur» nel 1927 e poi riprodotto nelle edizioni successive conservando l'originario stile infiammato ma variandolo alquanto. Nella breve nota che vi premetteva negava alle idee esposte «una portata generale» pur confermandole in quanto «verità da assumere in una data fase dello sviluppo ai fini di una preliminare liberazione e purificazione dell'animo»; verità, soggiungeva, «che può rivestire questa forma soprattutto nella 'via dei guerrieri'». Solamente dopo questa disciplina avrebbe potuto «subentrare il punto di vista proprio della vera realizzazione trascendente», s'intende lungo la stessa «via dei guerrieri» (p. 170 di *Introduzione* ecc.). Nel compiuto punto di vista della «vera realizzazione» Evola si porrà, ad esempio, per restare ai medesimi anni della nota, alle pp. 305-312 di *Cavalcare la tigre* (ora ediz. Mediterranee, pp. 182-185).

naturale (1), essenziale è capire che non da questa si genera il seguito sovrasensibile (dove ancora sarà un andare come «su di un fil

(1) Il passaggio dall'un piano all'altro va collegato ad «una brusca rottura esistenziale e ontologica di livello», a «profonde crisi», a «traumi spirituali», a «azioni disperate». Se prima «non va in rovina», l'individuo può cogliere il frutto anche qualora non «se lo sia posto consapevolmente come scopo». Inoltre ogni circostanza che approssimi è da interpretarsi come «una causa occasionale ma non determinante, necessaria ma non sufficiente», giacché «l'ultima goccia non farebbe traboccare il vaso ove esso non fosse già colmo» (*Cavalcare* ecc., cit., p. 212). Insomma, come non c'è fato o benevolenza divina che fruttifichi se dall'altra parte non c'è l'uomo nella sua libertà, così non c'è volontà umana che con la sola sua forza d'origine possa portarsi di là, al punto in cui il vaso è colmo, dove il momento dell'essere sopravanza e assorbe in sé quello del fluire. È secondo la prospettiva del «già colmo» che Juenger concepì – anzi «vide» – il suo *Arbeiter,* il combattente passato dalle tempeste d'acciaio della guerra dei materiali ai compiti non meno ardui della pace sotto imperio tecnico. L'Operaio è l'«impronta» di un «conio metafisico», è figura che semplicemente «è o non è», e ciò nel preciso senso che l'aspirazione, la volontà, il pensiero non possono e non hanno potuto nulla sul suo essere venuto al mondo. L'eroe veggente baciato dalla grazia e dalla fortuna ha occhio solo per il vaso già colmo, e solo ad esso riconosce legittimità ossia valore in quanto realtà metafisica *già* calata nel presente, già storia *in fieri.* «L'individuo, o è operaio o non è. Del tutto irrilevante è invece la mera aspirazione ad esserlo. Questo è il problema di una legittimazione che si sottrae sia alla volontà che alla conoscenza» (Ernst Juenger, *L'Operaio. Dominio e forma*, ed. it. a cura di Quirino Principe, Longanesi 1981, p. 73). Infatti: «ciò che manca nelle opere che edifichiamo è proprio la forma, è la metafisica, è quella vera grandezza che non si ottiene mediante sforzi, né con la volontà di potenza né con la volontà di fede». Non il volere e lo *Streben* ma l'esserci effettivo, attuale, dei loro oggetti è ciò che fa del potere *(Macht)* un dominio *(Herrschaft)*: irrefutabile. Senonché «la nostra fede è che un simil tipo d'uomo esista già». Per Juenger il salto è già compiuto, siamo già oltre la linea. Lo *sforzo* non serve, esso non è che il gesto velleitario dello spiritualista romantico davanti al mondo borghese cieco alla metafisica. Qui l'«ottima vista» (dono che lo scrittore riteneva il requisito necessario per orientarsi sul crinale del tempo) è certamente velata dallo schermo rosa dell'ottimismo. Nel dopoguerra Juenger mostra di negligere in misura ancor più accentuata ogni genere di volitività, giudicandola evidentemente ancora più superflua, se non dannosa, a concorrere al dispiegarsi della nuova figura cosmica. Nella «Premessa» che appose nel 1963 alla nuova edizione dell'*Operaio* osserva che davanti a situazioni storiche altamente problematiche spingersi oltre la soglia del capire e proporre il modo dell'«affrontare» può finire «con l'essere pericoloso» (*Op. cit.* p. 7). L'allusione all'esperienza del nazionalsocialismo, salito al potere l'anno dopo la pubblicazione del suo «profetico» saggio, è chiara. Il mondo è pieno di apprendisti stregoni – sembra dire Juenger – e, con loro, di fanatici semplificatori dell'azione, come il tragico Braquemart delle *Scogliere di marmo.* Se così è, si dovrà non soltanto restringere la comunicazione e il dialogo a chi si presume intenda, privilegiare sempre più l'esposizione allusiva, letteraria, poetante, a suo modo esoterica, ma soprattutto bisognerà allentare la presa sull'attualità, limitare l'intervento ai suoi aspetti alti e lontani dai trivi della storia, in particolare guardarsi dalla politica. E se l'attualità è malata, si tratterà di emettere diagnosi ed anche prognosi (e in queste Juenger non si risparmia) ma non spingersi alle terapie, tanto meno aiutare a praticarle. (Diversamente pensava nel 1932 quando, sempre in «Premessa», precisava che l'opera era stata strutturata in capitoli che procedevano «secondo le regole dell'istruzione militare», la cui materia doveva servire «come occasione *di studio e d'esercizio ma anche d'intervento operativo*». *Op.cit.*, p. 9, ns. corsivi). La direttiva astensionistica, la pratica del *non-intervento* varrebbe insomma su entrambi i fronti, interno e esterno, individuale e politico, guerra grande e guerra piccola, se quest'ultima oggi, a «mobilitazione totale» trionfante, può essere assimilata alla lotta politica.

di rasoio», in «un supremo equilibrio») (1). La volontà individuale, nello spogliarsi dei condizionamenti esterni, nel ritrovarsi nella sua semplicità, acquisisce-riceve valenze nuove, compie-subisce una metamorfosi, diventa-ed-è-già organo altro. Il paradosso non dovrebbe essere d'inciampo alla ragione intelligente, dovrebbe anzi apparirle levatrice e garanzia di verità.

7. *Rapporti e incroci tra «piccola» e «grande guerra sacra».*

La guerra piccola è mezzo e via alla grande, e la grande è via al trascendente. La prima cade nella storia e la seconda alla storia dovrebbe sopraintendere, sposando *Virtus* a *Fortuna* (2). Storia mondana, metastoria, sopranatura s'intrecciano. Nel mutuo intersecarsi e corrispondersi delle due specie di guerra si danno casi diversi.

Una guerra dichiarata «sacra» da entrambi gli eserciti contendenti, e in tal spirito realmente vissuta – come fu quella tra cavalleria cristiana e cavalleria islamica nei momenti più alti – è una guerra di famiglia rispetto alla guerra tra due eserciti uno dei quali combatta, per ipotesi, contro la pratica e la possibilità stessa di concepimento della «grande guerra sacra»: qui il conflitto armato prenderebbe un significato storico eccezionale, essendo chiamato a decidere d'un sol colpo in materia, per così dire, di esistenza e di essenza. Se, schmittianamente, la guerra è l'espressione più netta

(1) *Teoria dell'Individuo assoluto*, ed. '98, p. 168.
(2) Per le vicende sfortunate ma eroiche l'amico Rodolfo Gordini mi suggerisce il ricorso al paolino «*mysterium iniquitatis*».

dell'ostilità politica, bisogna dire che ora la sua *vis* è portata alla sua massima potenza e tocca il tetto della categoria. In questa guerra infatti una parte prevede con l'abbattimento fisico del nemico e con la cancellazione della sua anima, l'estinzione su scala universale di una modalità di essere dell'umano, quale indubbiamente è la possibilità del rapporto metafisico. È un caso estremo. Fu il caso dell'ultima guerra mondiale?

Il singolo combattente può vincere la sua guerra interna anche nella sconfitta dell'esercito in cui milita oppure perderla nella vittoria di questo. Ma il risultato storico della guerra in armi – che comunque viene intrapresa per essere vinta, non per fare, prescindendo dal suo esito, degli esercizi spirituali – deve significare qualcosa anche sotto l'ordine metastorico. Gli antichi vedevano nella vittoria in una guerra combattuta sacralmente il compiersi di un evento soprasensibile che poteva perfino configurarsi in un ente divino. La sconfitta dell'Europa e del lontano Oriente tradizionale nel 1945 non può non essere interpretata dalla mentalità eroica anche come segno di una inadeguatezza di ordine spirituale da parte dei soccombenti. La concezione di un Fato di cui l'uomo non sia, alla fin fine, in qualche modo sempre corresponsabile, nel buono e nel cattivo segno, le dovrebbe essere estranea. Persino «i dormienti», secondo Eraclito, «sono artefici delle cose che accadono nel mondo». La personalità eroica legge il *fata volentem ducunt nolentem trahunt* come riconoscimento non già di una ineluttabilità estrinseca ma di una tendenziale, occulta identificazione di volontà profonda e destino. I *fata* rifletterebbero l'essere cosmico a cui l'Uomo tanto appartiene quanto ne è signore, come fu chiaro anche tra coloro che in Occidente per primi indugiarono sul tema [1]. Anche Juenger – contrastando il *non expedit* di altre sue pagine – con il richiamo al «proprio petto», luogo dell'essere e dell'agire-non agire, che eroicamente chiude *Oltre la linea,* si porta a questa interpretazione [2].

---

[1] Tra gli stoici, per fare un nome, fu Posidonio, dopo Crisippo, a riallacciare i fili tra micro e macrocosmo, una corrispondenza peraltro ben nota al pensiero prefilosofico universale, in area greca specialmente legata all'orfismo.

[2] «Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno di noi, di qualunque condizione e rango, conduce da solo e in prima persona *la sua lotta, e con la sua vittoria il mondo cambia. Se egli ha la meglio,* il niente si ritirerà in sé stesso, abbandonando sulla riva i tesori che le sue onde avevano sommerso.

Nel tempo di pace l'antichità celebrava lo spirito eroico, ci rammenta Evola, con manifestazioni collettive quali i *ludi* cui attribuiva significati sacrali analoghi a quelli scaturenti dalla guerra. Nella immane solitudine dell'individuo moderno niente può surrogare quelle celebrazioni il cui valore salutare, grazie a un vivente contesto rituale e mitico, si distendeva sulla società intera [1]. Tuttavia non mancano nella vita odierna attività ludiche che possono svolgere a beneficio del singolo che le eserciti una certa funzione anagogica. Evola alimentò durante il fascismo una corrente di pensiero intesa a valorizzare spiritualmente talune attività sportive. Riconobbe, ad esempio, che l'ascensione alpina solitaria e rischiosa può accendere nell'atleta che non sia cementificato nella sua fisicità effettivi bagliori di coscienza extranormale. Si sa che egli stesso praticò l'alpinismo d'alta quota. Oggi Filippani Ronconi vede nel paracadutismo un'espressione dell'«arditismo», intendendo questo come verace espressione di autentico spirito guerriero.

Anche la lotta politica in senso lato, anche il luogo deputato all'emersione della coppia amico-nemico, può in tempo di pace fungere da mezzo di edificazione e di evocazione? L'impegno nella *polis* in tempo di pace può assumere il valore catartico della guerra combattuta con le armi? Di fatto è avvenuto che scelte politiche di campo compiute in frangenti di particolare asprezza abbiano prestato in non pochi casi la ragione occasionale del primo, grezzo affiorare della propensione guerriera. E può anche essere accaduto che in questo dopoguerra che mai non cessa la politica sia stata vissuta da taluno come una «piccola guerra» a favore della «grande», già – beninteso – a suo luogo impostata. Ma, «tecnicamente», il dio che soccorre questo combattente forse non può più essere padre Marte, perché le condizioni oggettive del suo battersi sono evidentemente molto diverse da quelle proprie del combattente in divisa, sono differenti anche quando il tasso di rischio e di coinvolgimento emotivo fosse di pari intensità.

Essi compenseranno i sacrifici». (Adelphi 1989, p. 104, traduz. Franco Volpi, ns. cors.).

[1] Significativo che nel tempo fascista – preceduto in ciò dalla stagione estetica dannunziana e dalle esperienze della guerra mondiale – si sia spontaneamente manifestata una nuova sensibilità per la ritualità militare e civile, cosa osservata anche da Evola e oggi rilevata a loro modo dagli storici Mosse e Emilio Gentile. Si vedano anche le equilibrate considerazioni di Giano Accame in *Religio mortis e lotta politica* («Futuro presente», n. 3, 1993).

In realtà ogni condizione ostile, ogni esperienza rischiosa e estrema, se affrontata con modalità *affermativa,* può offrire materia di trasformazione liberante. È un significato del nicciano *amor fati.* A mezzo e leva per andare oltre può essere elevato persino l'incontro con l'ordinaria ferocia del dolore quotidiano che per reazione non ottenga l'accettazione passiva o il rabbioso contrattacco meramente negante ma, appunto, l'atto affermativo, la volontaria e amorosa sua appropriazione. Una condizione imprescindibile che Evola ebbe chiara sin dalla giovinezza. In *Fenomenologia* la porta del soprasensibile si sblocca solamente dopo la prova intitolata alla «sofferenza» e all'«amore». Trent'anni dopo, il tema fondamentale del capovolgimento del negativo in positivo ad opera dello spirito – di un negativo ora colto nella sue peculiarità più moderne – fu messo al centro di un suo libro ([1]).

Ma a questo punto, è chiaro, ci troviamo ormai nel pieno della guerra spirituale, dove il singolo è lasciato solo con sé stesso, dove non soltanto la violenza delle armi ma ogni genere di *sforzo* deve lasciar spazio al tendenziale combattere-non combattere («esercito vittorioso non combatte»). Certamente siamo molto lontani dalla «piccola guerra» in forma di lotta politica, ma non è di poco conto notare che ancora «politica» può chiamarsi con Schmitt l'invisibile comunità che viene fattualmente a costituirsi tra tutti i *singoli* che si riconoscono «amici» di fronte agli stessi «nemici». Una invisibilità che vorrebbe il suo tempo per rendersi visibile.

([1]) Sappiamo che l'«apolitia» di cui Evola discorreva in *Cavalcare la tigre* non è che estraneità ai valori e alle pratiche della società politica e civile contemporanea, nient'affatto un ritirarsi nel «privato», e nemmeno «nel bosco» juengeriano, quando interpretato come privilegiato e tuttavia egoico isolamento dalla vita della *polis* in crisi o ridotta in schiavitù. Fatto salvo il diritto del monaco impegnato senza residui mondani nella guerra grande (impegno a beneficio universale), e riconosciuta pure la legittimità della lotta reazionaria e controrivoluzionaria su tutti i piani ritenuti necessari, si sa che il senso generale di quel libro è tutto il contrario della fuga. È affrontare il presente più problematico e disgregante presupponendo due condizioni: che di esso si sappia intercettare ciò che già negli anni Venti e Trenta Evola aveva individuato come la *potenza* dello spirituale mancante di *forma,* il volto equoreo dello spirito, forza atta tanto alla creazione che alla distruzione, affine a ciò che negli stessi anni Tillich aveva chiamato «il demonico» e che Juenger, secondo altra sfumatura, battezzerà felicemente l'*elementare*; e poi, seconda condizione inseparabile dalla prima, che si possegga l'attitudine a conferire forma alla «forza» scatenata, convertendola in strumento di liberazione.

8. *Nel tempo della falsa pace. Assenza dell'Operaio. L'Eroe necessario.*

Tenue è la linea divisoria tra le due specie di guerra nel tempo in cui la partita sul sacro sembra essere alle estreme battute. Non è un caso che esso coincida con il tempo che sempre meno distingue lo stato di pace dallo stato di guerra. Questa commistione fu già osservata da Schmitt dopo che a Versailles le plutocrazie vincitrici avevano accampato il diritto di giudicare il vinto Guglielmo II. Dopo Norimberga, la pace è il proseguimento della guerra con altri mezzi. Non c'è più guerra tra Stati sovrani ma una sola strisciante «guerra civile mondiale».

La permanente «mobilitazione», che la tecnica in simbiosi con l'economia scarica sulla vita di ciascuno e di tutti, non è atto neutrale. L'affidare il destino dell'uomo alla logica dell'utile tecnico è decisione radicalmente politica che una parte dell'umanità può avvertire come una dichiarazione di «guerra totale». Non occorre aver compiuto una esplicita scelta avversa a tale andamento per sentirsi chiamati in causa. L'immenso potere di trasformazione che il gigante a due teste esercita sulle persone e sulle cose, e tramite le cose ancora sulle persone, lascia sempre meno spazio vivibile a chi rifiuti i modi e i valori della società globale. È potere politico che interferisce nella stessa vita interiore del singolo. Sempre più defatigante sarà difendersi dai contagi con semplici sistemi immunizzanti o neutralizzanti. Assediato da tutti i lati, nel pubblico e nel privato, sin nel cibo che mangia, questo cittadino del mondo sarà costretto a reagire secondo comportamenti che alla resa dei conti non potranno essere diversi da quelli di chi abbia accolto la sfida del tempo sul suo stesso terreno. Non più opzione volontaria ma via obbligata sarebbe allora il «cavalcare la tigre» della modernità suggerito da Evola all'«uomo differenziato». L'apprendere e il praticare l'arte interiore della trasmutazione del veleno in farmaco sarebbe nel Duemila un compito voluto anche dalle circostanze esterne, una necessità imposta da condizioni politiche eccezionalmente invadenti ([1]).

([1]) *Cavalcare la tigre* d'altronde – anche se parla al singolo e alla sua interiorità – è, in quanto libro, fatto politico, è parola e comunicazione in cui è presente *in nuce* la *Polis* che viene a costituirsi idealmente nel rapporto con i lettori partecipi: un'adunata invisibile, Ecclesia, Ecclesia-Stato, un *posterius* rispetto alle scelte dei singoli, i quali, secondo le distinzioni di Evola, sono anzitutto coloro che chiama-

La persona che così avverte dovrebbe essersi già accorta da tempo che nella società globale tecnicizzata, diversamente da quanto sostengono disinvolti diagnostici, non lavora affatto l'Operaio di Juenger, del quale essa deve anzi registrare, a settant'anni dal suo primo annuncio, la totale assenza. I caratteri positivi della rivoluzione che il geniale scrittore negli anni del primo dopoguerra non tanto auspicava e progettava quanto credeva di *vedere* già in azione sono oggi del tutto inapparenti. L'«*elementare*» scatenato dall'irrompere della macchina nel mondo dell'uomo, suscettibile tuttavia di assunzione in termini di «realismo eroico», materia informe per la nuova forma metafisica dopo l'antimetafisica epoca borghese, si è rivelato per forza rimasta fuori da ogni controllo, volontà di potenza al servizio stabile della condizione animale dell'uomo, protesa verso non un «sopra» di lui ma un «altro» da lui, verso l'antinaturale dell'artificio tecnico lasciato a sé nell'insignificanza della sua cosalità casuale. Sembra farsi avanti, sì, una *Gestalt* storica mondiale, ma che senso ha parlare di essa in termini di «metafisica»? Il «*soggettivismo*» inautentico della borghesia, lungi dal semplificarsi e sublimarsi nel «*tipo*», pervade, involgarito e appiattito, tutte le classi sociali, e si avvia a conquistare ogni angolo del pianeta. Vediamo «il lavoro» comandare grevemente la vita di tutti ma del suo «*milite*» – del «milite del lavoro» che secondo Juenger avrebbe dovuto avere del guerriero e del monaco – non si scorge nemmeno l'ombra. Al suo posto c'è il borghese proletario, connubio devitalizzato dei due vecchi antagonisti dell'Operaio. Il «tipo» è il borghese di massa, il consumatore di taglia unica. Avanza una nuova civiltà non dell'«essere» ma dell'inconsistenza in mutazione continua, dell'indefinita manipolazione materiale che pare un'arma brandita per colpire lo spirito ora anche attraverso la natura ([1]).

---

no a raccolta, sono «i testimoni» e «i capi» – e, dietro loro, invisibili, gli *egrègoroi*, gli «apici» – e poi tutti coloro che all'appello rispondono. In questo ipotetico quadro, tutti sono necessari e ciascuno ha da svolgere sincronicamente la sua parte. Il moto revulsivo può sprigionare unicamente dal fondo autoredento della stessa modernità, ossia dal puro atto dello spirito di ciascuno e di tutti, e su di esso nessun disegno e azione politica può avere reale potere. Qui si riproduce lo schema dualistico già visto per il singolo circa l'agire preparatorio e l'agire spirituale. La «decisione» schmittiana *da sola* qui darebbe vita a tragica parodia, sarebbe *ybris* catastrofica; in concomitanza e in presenza dell'atto creativo essa invece diventerebbe immediatamente e assolutamente necessaria.

([1]) La verità che si fatica a riconoscere è che il quadro delineato da Juenger nel capolavoro del '32 è inseparabile dal clima culturale del primissimo Novecento, dalle esperienze della prima guerra mondiale vissute in tale clima, dalle conseguenti aspirazioni rivoluzionarie dei movimenti politici nati in quel torno di tempo, dalle grandi attese che sorsero in tanti. Il *Der Arbeiter* è un magnifico documento dell'epoca fascista, da mettere accanto alla pittura di Sironi, ai versi di Majakovskij, di Benn, di Pound, alla filosofia dell'*Individuo assoluto*, ecc.

Dato il dominio inauditamente intrusivo del potere tecnico-economico, il rapporto che il nostro uomo viene ad avere con il mondo storico e politico acquista un senso eccezionalmente pregnante. Il suo stare nella *polis* devastata assume, se a ciò non era già arrivato per altra via, uno spiccato valore spirituale. Egli può sentirsi chiamato ad una lotta i cui caratteri di radicalità e di totalità renderanno meno figurato e più realistico il suo accostamento alla «piccola guerra» del passato, anche quando non arrivasse all'uso dei mezzi propri di questa. Una siffatta lotta politica, essendo finalizzata a un obiettivo universale, non a interessi particolari o materiali, si carica di un significato analogo a quello delle «piccola guerra» della tradizione allorché veniva dichiarata «sacra»; e ciò anche qualora non potesse fungere compiutamente a mezzo e ausilio della guerra spirituale. Il «cavalcare la tigre», pur essendo pratica interna, non allarga il diaframma tra le due specie di guerre, al contrario le avvicina di più.

Stare combattivamente nella storia significa di necessità muoversi in controtendenza rispetto alla direzione degenerescente contemplata dalla dottrina tradizionale dei cicli. Evola si contraddice? Anche l'intenzione profonda della «grande guerra», possiamo dire, è sempre in controtendenza. Lo è anche la «piccola guerra» quando è dichiarata «sacra». E ancora lo è la guerra politica dei nostri giorni quando fosse vissuta nello stesso spirito. Possiamo dire che sono tutte contraddizioni contraddette dalla realtà. Il cuore dell'uomo è più sapiente della ragione sillogistica. La dottrina dei cicli abbioscia il già sdraiato, l'uomo triste della passività.

Ciò a parte, va detto che di fatto Evola, a differenza di quegli autori «tradizionali» che hanno rinunciato al punto di vista della modernità ([1]), fa ricorso alla dottrina dei cicli – salvo casi in cui è

([1]) «Un nostro principio, è quello dell'opportunità che oggi conoscenze tradizionali vengano ad esprimersi (nelle) stesse forme della cultura "laica"; e questo per una doppia ragione: 1) affinché tali conoscenze possano avere *anche* un riconoscimento indipendente; 2) affinché si stabiliscano dei punti spontanei di contatto per un eventuale passaggio dal piano culturale d'oggi al piano superiore»: così

fatta oggetto esplicito e diretto di studio (per esempio in *Rivolta contro il mondo moderno*) – come ad argomento sussidiario, al modo di una plausibile griglia interpretativa che va a confermare fatti già assodati per altra via e a rafforzare giudizi già autonomamente formulati. Non si dimentichi che Evola ha dalla sua anche una filosofia con la quale ogni tanto si potrebbe fare i conti ([1]), un pensiero che, nel suo nucleo originale e vitale, non è elaborazione di categorie apprese ma è rappresentazione-interpretazione di esperienze da lui vissute, nel modo che si è forse intravisto anche in queste pagine. In *Cavalcare la tigre*, poi, la dottrina dei cicli è esposta in un paragrafo per avvertire il lettore, in sostanza, di muoversi come se essa non esistesse. Espressamente raccomanda che «*non* si faccia dipendere in alcun modo il proprio comportamento» da «un non ipotecabile futuro» ([2]). E in effetti lo stato di dissoluzione spirituale che Evola riscontra nella società moderna emerge da un'analisi fenomenologica condotta da un pensiero che si regge per conto suo. Infine in questo libro egli ha posto a tema un comportamento da riportare in tutto alla linea eroica, ovvero a un atteggiamento che anche la dottrina dei cicli (nella versione esiodea) prevede come anticiclica. L'Eroe vuole la vittoria ma non è essa la condizione del suo agire. Egli vuol saggiare la forza del destino, non cerca – non deve cercare – il risultato, questo è già tutto nel suo «combattere».

Non so quale umano oggi possa pretendere in tema di metafisica della storia di andare oltre la registrazione critica dei diversi punti di vista e stabilire con forza cogente sulla base di ragionamenti, ancorché esatti, un punto fermo da tenere a valido universalmente. Evola non fu certo un metafisico di tale fatta, sebbene in materia avesse preso partito – come è evidentemente necessario per chiunque voglia esprimersi sul mondo. E tuttavia questa e altre sue scelte vanno ricondotte, per il loro essenziale, non a un pensiero o una serie di pensieri lasciati alla loro astratta forza logica, bensì a quel solo pensiero che ha dentro di sé l'esperienza primaria, un fatto e un atto, l'atto interno fondativo di sé e del mondo, la persuasione che la risposta reale alle grandi domande stia nell'annullarle *praticamente* ([1]). È la soluzione di chi crede che il nodo di Gordio si possa sciogliere solo con la spada, giusto la soluzione «eroica» sottesa a questi suoi scritti sulla metafisica della guerra.

Roberto Melchionda

Evola nel 1929 in «Krur» (p. 68 n.). Può parere che negli anni seguenti Evola, con l'avvicinarsi vieppiù a Guénon, abbia mutato radicalmente parere: in realtà egli sconfessò le mescolanze improprie di pensiero tradizionale e pensiero moderno (come ad esempio l'interpretazione del *Tao Tè Ching* nei termini della filosofia idealistica, commistione che peraltro conserva una sua ragione d'essere, un interesse intellettuale) e fu in generale più rigoroso nel distinguere i due punti di vista ma *di fatto* non smise mai di utilizzare, sia pure con maggior cautela, la doppia prospettiva. D'altra parte ciò che vale per l'uomo Evola non è detto che debba valere indiscriminatamente per i lettori consenzienti alle sue parole. In tale delicata materia converrebbe più l'aderenza a sé stessi che l'osservanza di idee quando non possono che essere state accolte *ab extra*.

([1]) In questa direzione va la recentissima opera di Piero Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, Ar, Padova 2000 (con postfazione di Giovanni Damiano).

([2]) *Op. cit.*, p. 15. Il corsivo rafforzante è della seconda edizione riveduta (1971).

([1]) Quello che grossolanamente possiamo chiamare l'atto conoscitivo primario, come non può essere *dedotto* da nessuna concezione metafisica, così nemmeno impone, *di per sé,* nella sua elementare semplicità, una determinata filosofia della storia. Empiricamente osserviamo che esso ha potuto convivere di fatto (e poco importa qui il «di diritto») con un'idea della storia ad andamento sia ciclico, sia lineare. Esso consente anche il passaggio dall'una concezione all'altra, come fu giusto il caso di Evola. Sappiamo che il suo giovanile «idealismo magico» aveva per sfondo un veduta sostanzialmente evoluzionistica della storia e che solo più tardi egli accolse la prospettiva involutiva presente nella dottrina dei cicli. Ma anche su questo tema possiamo supporre che il passaggio sia stato determinato più che da argomentazioni, più che da coerenza intellettuale, da un approfondimento e un arricchimento della stessa esperienza iniziale. («Allora nel tuo occhio rischiarato, lampeggerà la visione ciclica, integrale», così Abraxa in «Ur» I cit., p. 63).

SULLE FORME DELL'EROISMO GUERRIERO

Il principio generale al quale può ricondursi la giustificazione della guerra dal punto di vista dell'umana personalità, è l'«eroismo». La guerra – si dice – offre all'uomo l'occasione per destare l'eroe che dorme in lui. La guerra spezza la *routine* di ogni vivere comodo, attraverso le prove più dure essa propizia una conoscenza trasfigurante della vita in funzione della morte. L'attimo in cui il singolo giunge a vivere da eroe, fosse anche l'ultimo della sua vita terrena, sulla bilancia dei valori pesa infinitamente più di tutta una esistenza longeva che egli avesse consumata monotonamente nei trivi delle città. Queste possibilità compensano in termini di spirito tutti gli aspetti negativi e distruttivi della guerra, unilateralmente e tendenziosamente messi in rilievo dal materialismo pacifista. La guerra, ponendo e facendo realizzare la relatività della vita umana, ponendo e facendo realizzare quindi anche il diritto di un «più che vita», ha sempre un valore antimaterialistico, un valore spirituale.

Tali considerazioni hanno un valore indiscutibile e taglian corto alle chiacchiere dell'umanitarismo, ai piagnucoloni sentimentali, alle proteste dei paladini degli «immortali principi» e dell'Internazionale degli eroi dell'inchiostro. Tuttavia si deve riconoscere che, a definire appieno le condizioni sotto le quali la guerra si presenta davvero come un fenomeno spirituale, occorre svolgere un esame ulteriore, occorre tracciare una specie di «fenomenologia dell'esperienza guerriera», distinguendo varie forme e poi gerarchizzandole, tanto da dar pieno risalto al punto di riferimento da valerci, per l'esperienza eroica, come il supremo.

Per venire a tanto, bisogna ricordare una dottrina che agli assidui del DIORAMA sarà già familiare e che – si badi – non ha la portata di una particolare, personale costruzione filosofica, bensì quella di un dato di fatto a suo modo positivo e oggettivo. Si tratta della dottrina della quadripartizione gerarchica e della storia ultima come discesa involutiva dall'uno all'altro dei quattro gradi gerarchici. La quadripartizione – lo si ricorderà – è quella che in tutte le civiltà tradizionali dette luogo a quattro caste distinte: servi, borghesi, aristocrazia guerriera e portatori di una pura autorità spiri-

tuale. Qui per casta non si deve intendere – con i più – qualcosa di artificiale e di arbitrario, bensì il «luogo» che raccoglieva individui accomunati da una stessa natura, da uno stesso tipo di interesse e di vocazione, da una stessa originaria qualificazione. Una determinata «verità», una determinata funzione definisce, allo stato normale, ogni casta, e non viceversa: non si tratta cioè di privilegi e modi di vita divenuti di monopolio sulla base di una costituzione sociale più o meno artificialmente e innaturalmente mantenuta. Il vero principio, da cui procedettero istituzioni del genere, in forme storiche più o meno perfette, è che non esiste un unico, generico modo di vivere la propria vita, ma un modo spirituale, ovvero da guerriero, o da borghese, o da servo di vivere la propria vita e che quando le funzioni e le ripartizioni sociali corrispondono veramente a tale articolazione, si ha – secondo la espressione classica – un ordinamento «secondo verità e giustizia».

Questo ordinamento è poi «gerarchico» quando implica una naturale dipendenza – e, con la dipendenza, anche la partecipazione – dei modi inferiori di vita a quelli superiori, come superiore essendo definita ogni espressione e personalizzazione di un punto di vista puramente spirituale. Solo in tal caso si hanno rapporti retti e normali di subordinazione e di partecipazione, così come già risulta chiaro attraverso l'analogia presentataci dall'umano organismo: ove non si ha una condizione normale e sana quando per avventura l'elemento fisico (servi) o della vita vegetativa (borghesia) o dell'incontrollata impulsiva volontà (guerrieri) assume la parte direttiva e decidente nella vita dell'uomo, bensì quando lo spirito venga a costituire il punto centrale e ultimo di riferimento per le rimanenti facoltà, alle quali non per questo vien negata una autonomia parziale, una vita propria e un proprio subordinato diritto nell'unità complessiva.

Se non si deve parlare genericamente di gerarchia, ma si tratta della «vera» gerarchia, di quella cioè in cui quel che sta in alto e che dirige è per davvero quel che è superiore, bisogna dunque riferirsi a sistemi di civiltà, ove al centro sta una *élite* spirituale e il modo di vivere del servo, del borghese e del guerriero finiscono col trarre dal riferimento al principio a quella proprio il senso ultimo, la suprema giustificazione per le attività in cui materialmente si manifestano. Si passa invece ad uno stato anormale quando il centro si sposta così che il punto complessivo di riferimento, al luogo del principio spirituale, è quello della casta servile, o borghese, o semplicemente guerriera. Anche in ciascuno di questi casi si ottiene una gerarchia e una partecipazione, ma innaturale, deformante, sovvertitrice in sempre maggior misura fino a che si giunge al limite, ossia ad un sistema ove la visione della vita propria ad un servo viene ad orientare e a compenetrare di sé tutti i restanti elementi del tutto sociale.

Politicamente questo processo involutivo è ben visibile nella storia occidentale svoltasi fino a ieri. A Stati di tipo aristocratico sacrale son subentrati Stati monarchico-guerrieri già in larga misura secolarizzati, più tardi Stati retti da oligarchie capitalistiche (casta dei borghesi o mercanti) e infine tendenzialità verso Stati socialisti, collettivisti e proletari che han finito col trovare una loro realizzazione nel bolscevismo russo (casta dei servi).

Questo processo è parallelo al passaggio da un tipo di civiltà ad un altro, da un significato fondamentale dell'esistenza ad un altro, sicché in ciascuna delle singole fasi ogni concetto, ogni principio, ogni istituzione prende un senso diverso, conforme alla nota predominante.

Ciò vale anche per la «guerra», ed ecco come noi possiamo avvicinare positivamente il compito, espresso al principio, di specificare i vari significati di cui il combattere e il morire eroicamente son suscettibili. A seconda del suo avvenire sotto il segno dell'una o dell'altra casta, la guerra ha un volto diverso. Mentre nel ciclo della prima casta la guerra si giustificava attraverso motivi spirituali e mostrava chiaramente il valore di una via di realizzazione sovrannaturale e di immortalamento per l'eroe (è il tema della «guerra santa»), nel ciclo delle aristocrazie guerriere è per l'onore e il diritto del proprio principe che ci si batteva in un lealismo cui volentieri si associava il piacere della guerra per la guerra. Col passaggio della potenza in mano alla borghesia si ha una profonda trasformazione: a tal punto, lo stesso concetto di nazione si materializza e si democratizza, si forma una concezione antiaristocratica e naturalistica della patria, tanto che il guerriero dà luogo al soldato e al «cittadino» che si batte semplicemente per la difesa o la conquista di una terra, le guerre, in genere, restando subdolamente guidate da ragioni o da tendenze suprematistiche d'ordine economico e industriale. Infine, là dove ha già potuto realizzarsi apertamente lo stadio ultimo, cioè un'organizzazione passata in mano ai servi – nel bolscevismo – abbiamo ancora un altro significato della guerra, esprimentesi nelle seguenti parole caratteristiche di Lenin:

«*La guerra fra le nazioni è un giuoco puerile, una sopravvivenza borghese che non ci riguarda. La vera guerra, la nostra guerra è la rivoluzione mondiale per la distruzione della borghesia e per il trionfo del proletariato.*»

Una volta stabilito tutto questo, è evidente che l'«eroe» può essere un denominatore comune che abbraccia tipi e significati molto diversi. La prontezza a morire, a sacrificare la propria vita, può esser ciò che solo importa dal punto di vista tecnico e collettivo, ma dal punto di vista di quel che oggi, piuttosto brutalmente, si usa chiamare «il materiale umano». Ma è evidente che non è da questo punto di vista che la guerra può rivendicare un valore veramente spirituale di fronte al singolo, una volta che questo si presenti non come «materiale» – romanamente – ma come personalità. Ciò può accadere solo alla condizione che si abbia un doppio rapporto di mezzo a fine, e cioè: quando, da un lato, il singolo risulta come mezzo rispetto alla guerra e ai fini materiali di essa, ma, simultaneamente, dall'altro lato, quando è la guerra che a sua volta è mezzo di fronte al singolo, quale occasione o via per il fine di una sua realizzazione spirituale, propiziata dall'esperienza eroica. Si ha allora una sintesi, una energia e, con essa, un massimo di efficienza.

Entrando dunque in un simile ordine di idee, da quel che si è detto più su risulta però abbastanza evidente che non tutte le guerre presentano eguali possibilità. Ciò, a causa di analogie, non astratte, ma positivamente attive lungo vie ai più invisibili, esistenti fra il carattere collettivo predominante nei vari cicli di civiltà e l'elemento che a questo carattere corrisponde nel tutto della entità umana. Se l'èra dei mercanti e dei servi è quella ove predominano forze corrispondenti alle energie che, nell'uomo, definiscono la sua parte pre-personale, fisica, istintiva, «tellurica», semplicemente organico-vitale, nell'èra dei guerrieri e in quella dei capi spirituali trovano espressione forze che rispettivamente corrispondono a ciò che nell'uomo è carattere e personalità volitiva e, poi, personalità spiritualizzata, personalità realizzata secondo la sua destinazione sovrannaturale. Secondo tutto quel che essa scatena di trascendente il singolo, è evidente che in una guerra i più non possano far a meno di subire collettivamente in loro un risveglio corrispondente, più o meno, all'influenza predominante, alla quale del resto si riporta anche l'ordine delle cause che son state più decisive per lo

scoppiare di quella guerra. Caso per caso, l'esperienza eroica allora conduce a punti di arrivo diversi, e più precisamente, di «tre» principali specie.

Essi corrispondono, in fondo, ai tre possibili tipi di rapporto secondo cui la casta guerriera e il suo principio possono stare rispetto alle altre articolazioni già considerate. Può vigere lo stato normale di una sua subordinazione al principio spirituale, ed allora si ha l'eroismo come uno scatenamento che conduce alla supervita, alla superpersonalità. Il principio guerriero può invece costituirsi a sé, rifiutando di riconoscere qualcosa che gli sia superiore, ed allora l'esperienza eroica dà forma ad un tipo «tragico», protervo, temprato come l'acciaio, ma senza luce. La personalità resta e viene rafforzata, ma simultaneamente anche il limite costituito dal suo aspetto naturalistico e semplicemente umano. Tuttavia già questo tipo di «eroe» presenta una certa grandezza e, naturalmente, per i tipi gerarchicamente inferiori al guerriero, «borghesi» o «servili», già questa guerra e questo eroismo significano superamento, elevazione, realizzazione. Il terzo caso si riferisce infine al principio guerriero degradato, passato al servizio degli elementi gerarchicamente inferiori (ultime caste). In tal caso l'esperienza eroica si congiunge quasi fatalmente ad una evocazione e ad uno scatenamento di forze istintive, subpersonali, collettivistiche, irrazionali, con il che, in fondo, si ha una lesione ed una regressione della personalità del singolo, che d'altronde a tal livello si trova ad aver vissuto la vicenda in modo passivo, per necessità, ovvero sotto la suggestione di miti e di impulsi passionali. Ad esempio, i famigerati romanzi di Remarque riflettono unicamente possibilità di quest'ultimo genere: tipi che, sospinti alla guerra da falsi idealismi, si trovano a constatare che la realtà è tutt'altra cosa, non divengono né vili né disertori, ma, a portarli avanti fra le prove più tremende, sono ormai soltanto forze elementari, impulsi, istinti, reazioni che ben poco più hanno dell'umano e non conoscono alcun momento di luce.

In una preparazione non solo materiale, ma anche spirituale, ad una guerra bisogna riconoscere con sguardo chiaro e fermo tutto ciò, al fine di poter orientare anime e energie verso la soluzione più alta, la sola che si addica agli ideali cui il Fascismo si inspira.

Il Fascismo a noi appare una rivoluzione ricostruttrice, nel suo affermare di contro sia all'internazionalismo socialista e collettivista, sia alla nozione democratica e demagogica di nazione un concetto aristocratico e spirituale della nazione stessa. D'altra parte, il

reciso disprezzo per il mito economico e l'elevazione pratica della nazione al grado di «nazione guerriera» contrassegna positivamente il primo grado di questa ricostruzione, giacché ciò significa subordinare di nuovo i valori corrispondenti alle antiche caste dei «mercanti» e dei «servi» ai valori della casta immediatamente più alta. Il passo successivo sarebbe la spiritualizzazione dello stesso principio guerriero. Il punto di partenza sarebbe dunque virtualmente presente per sviluppare una esperienza eroica nel senso della più alta delle tre possibilità sopra indicate.

Conoscere come tale possibilità più alta, spirituale, sia stata propriamente vissuta nelle più grandi civiltà che ci precedettero e, a dir vero, così che essa ci mostri il suo aspetto costante e universale, è cosa che dunque non ha valore di mera evocazione erudita. E di ciò ci occuperemo in prossimi nostri scritti, prendendo anzitutto in considerazione le tradizioni proprie alla romanità antica e medievale.

SACRITÀ DELLA GUERRA

Nel nostro precedente articolo abbiamo visto che il fenomeno dell'eroismo guerriero presenta diverse forme e può obbedire a diversi significati, che in una considerazione intenta a fissare valori di vera spiritualità lo differenziano profondamente.

Entrando dunque nell'argomento, cominceremo ad accennare ad alcune concezioni relative alle antiche tradizioni nostre, alle tradizioni romane.

Del valore dell'antico Romano si ha comunemente solo un concetto laico. Il Romano non sarebbe stato che un soldato nel senso più ristretto della parola, ed è con le sue virtù soldatesche, unite ad un fortunato concorso di circostanze, che egli avrebbe conquistato il mondo. Questa è una falsa opinione.

Anzitutto per il Romano valse fino all'ultimo come articolo di fede, che forze divine avessero fatta la grandezza di Roma e stessero ad assicurarne l'*imperium* e l'*aeternitas.* Chi vuol limitarsi ad un punto di vista «positivo», a questa persuasione vivamente nutrita dal Romano non ha che da sostituire un mistero: il mistero, cioè, che un pugno di uomini, senza ragioni di vera necessità, nemmeno di «terra» o di «patria», non sotto la forza di uno qualunque dei miti o delle passionalità cui i moderni tanto volentieri ricorrono per giustificare una guerra e promuovere l'eroismo, secondo un impulso strano e irresistibile siano stati portati avanti, sempre più oltre, di paese in paese, tutto piegando ad una «ascesi della potenza». Secondo la concorde testimonianza di tutti i classici, i Romani prischi erano religiosissimi – *nostri maiores religiosissimi mortales,* ricorda un Sallustio e ripetono un Cicerone e un Gellio – ma questa loro religiosità non restava in una sfera astratta e isolata, ma pervadeva la stessa pratica, lo stesso mondo dell'azione e quindi anche quello dell'esperienza guerriera.

Uno speciale collegio sacrale, quello dei Feciali, presiedeva a Roma ad un sistema ben determinato di riti, facenti da controparte mistica ad ogni guerra, dalla sua dichiarazione fino alla sua conclusione. Più in generale, è certo che uno dei principii dell'arte militare dei Romani consistesse nel non esser costretti a dare battaglia

prima che segni mistici non ne avessero definito, per così dire, il «momento».

Secondo le deformazioni mentali e i pregiudizi dovuti alla educazione moderna, i più qui saranno naturalmente portati a vedere una superstruttura estrinseca fatta di superstizioni. I più benigni vi vedranno uno stravagante fatalismo. Né l'una né l'altra cosa. L'essenza dell'arte augurale praticata dal patriziato romano, come pure di analoghe discipline facilmente riscontrabili, con caratteri più o meno uguali, nel ciclo delle maggiori civiltà indoeuropee, non era lo scoprire «destini» da seguire con una superstiziosa passività: era piuttosto il conoscere punti di incontro con influenze invisibili, innestandosi alle quali le forze degli uomini potevano essere potenziate, moltiplicate, portate ad agire anche su di un piano superiore, tanto da poter travolgere – quando la concordanza era perfetta – ogni ostacolo ed ogni resistenza in una vicenda, dunque, materiale e ad un tempo spirituale. Presso a tali premesse, non si può dubitare che il valore romano, l'ascesi romana della potenza non avesse una sua controparte spirituale e sacrale, tanto da valere non solo come strumento di grandezza militare e temporale, ma anche secondo l'anzidetto valore di contatto e di aderenza con forze superiori.

Se qui ne fosse il luogo, potremmo addurre varie documentazioni a conferma di questa tesi. Ci limiteremo a ricordare che la cerimonia del trionfo ebbe a Roma un carattere assai più religioso che non laico-militare e che sono molti gli elementi dai quali sembra risultare che il Romano attribuiva la vittoria dei suoi Duci più ad una forza trascendente manifestantesi in modo reale ed efficace attraverso di essi, il loro eroismo e talvolta il loro sacrificio (come nel cosiddetto rito della *devotio,* in cui i capi si immolavano), che non alla loro parte semplicemente umana. È così che il vincitore rivestendo in detta cerimonia del trionfo le insegne stesse del supremo Dio capitolino, quasi come fosse una imagine di esso, andava a deporre nelle mani di questo Dio il lauro trionfale della sua vittoria come al vero vincitore.

Infine una delle origini della stessa apoteòsi imperiale, cioè della sensazione che nell'Imperatore si celasse un Nume immortale, si trae indubbiamente dall'esperienza guerriera: l'*imperator* originariamente era il Duce militare acclamato sul campo di battaglia nel momento della vittoria: ma in questo momento egli appariva anche come trasfigurato da una forza dall'alto, paurosa e meravigliosa, che imponeva appunto la sensazione del *numen.* Questa veduta,

del resto, non è propria soltanto a Roma, ma a tutta l'antichità classico-mediterranea, e non si restringeva ai vincitori in guerra, ma talvolta si estendeva anche a quelli dei ludi olimpionici e dei certami cruenti del circo. Nell'Ellade il mito degli Eroi si incontrò con dottrine mistiche, quali l'Orfismo, accomunando significativamente in uno stesso simbolismo il tipo del vincitore guerriero e quello dell'iniziato, vincitore della morte.

Son precise testimonianze per un eroismo e un valore che divengono più o meno coscientemente vie spirituali, vie benedette non solo per la conquista materiale e gloriosa che esse mediano, ma anche per il loro valere come una specie di evocazione rituale e di conquista immateriale.

Passiamo ad altre testimonianze di questa tradizione che, per sua natura, è metafisica, quindi tale che l'elemento «razza» non può avervi che una parte secondaria e contingente. Diciamo questo, perché nel prossimo articolo intenderemo trattare della «guerra sacra» quale fu praticata dal mondo guerriero del Sacro Romano Impero. Una tale civiltà, come è noto, si presenta come un punto di confluenza creativa di più componenti: di una componente *romana,* di una componente *cristiana* e di una componente *nordica.*

Circa la prima, per l'aspetto che qui interessa, abbiamo dunque brevemente accennato. La componente cristiana ci si presenterà nei tratti di un eroismo cavalleresco supernazionale in funzione di *crociata.* Resta da accennare alla componente nordica. Proprio perché a tale riguardo nessuno si allarmi, abbiamo ora tenuto a sottolineare che ciò di cui si tratta ha essenzialmente un carattere superrazziale, quindi è insuscettibile a fondare valutazioni o denigrazioni di uno speciale popolo nei confronti di altri. Per limitarci ad un unico accenno ad un piano al quale in questo momento vogliamo restare estranei, diremo del resto che nelle rievocazioni nordiche più o meno frenetiche oggi celebrate *ad usum delphini* dalla Germania nazista, per quanto ciò possa sembrare sorprendente, si ha prevalentemente una deformazione e una denigrazione delle stesse tradizioni nordiche quali esse furono originariamente e quali si mantennero in Prìncipi, che considerarono come un alto onore potersi dire Romani, benché di razza teutonica. Invece per molti scrittori «razzisti» oggi «nordico» significherebbe antiromano e «romano» significherebbe, più o meno, «ebraico».

Ciò premesso, vale riprodurre questa formula significativa di esortazione guerriera [propria] già all'antica tradizione celtica:

«*Combattete per la vostra terra e accettate la morte, se occorre: poiché la morte è una vittoria e una liberazione dell'anima*».

È lo stesso concetto cui nelle nostre tradizioni classiche già corrispose l'espressione: *mors triumphalis.* Quanto alla tradizione propriamente nordica a tutti è nota la parte che in essa ha la *Walhalla,* sede di immortalità celeste riservata, oltre che ai «liberi» di stirpe divina, agli Eroi caduti sul campo di battaglia *(Walhalla* letteralmente significa: «la reggia degli eletti»). Lo stesso Signore di questa sede simbolica, Odhin-Wotan, secondo la *Ynglingasaga,* ci appare come colui che col suo simbolico sacrificarsi all'«albero del mondo» avrebbe mostrato agli Eroi come si raggiunge il soggiorno divino ove si vive eternamente come in una vetta luminosa splendente oltre ogni nube. Secondo questa tradizione nessun sacrificio o culto era più gradito al Dio supremo e nessuno più ricco di frutti sovramondani quanto quello che compie il guerriero che combatte e cade sul campo di battaglia. Ma vi è qualcosa di più. Le forze degli Eroi caduti andrebbero ad accrescere la falange di cui gli «eroi celesti» han bisogno per combattere contro il *ragna-rökkr,* cioè contro il destino di «oscuramento del divino» che secondo questi insegnamenti, così come del resto secondo quelli ellenici (Esiodo), incombe sul mondo da lontane età.

Un tale tema lo vedremo riapparire sotto forma diversa nelle leggende medievali relative all'«ultima battaglia» che combatterà l'imperatore mai morto. Qui, ai fini della precisazione dell'accennato elemento universalistico, rileveremo la concordanza di queste antiche concezioni nordiche (che, diciamolo di passata, il Wagner ha reso irriconoscibili con un fumoso, tronfio e tutto teutonico romanticismo) con le antiche concezioni iraniche e poi persiane. Molti forse si stupiranno nell'udire che le famose Walkyrie che scelgono le anime dei guerrieri destinati alla *Walhalla* non sono che la personificazione di parti trascendentali degli stessi guerrieri, parti che trovano il loro equivalente esatto nelle *fravashi* di cui nelle tradizioni irano-persiane, le *fravashi,* parimenti figurate come donne di luce e vergini tempestose delle battaglie, personificando più o meno le forze sovrannaturali nelle quali quelle umane dei guerrieri «fedeli al Dio di Luce» possono trasfigurarsi e manifestare un effetto tremendo e travolgente nelle vicende cruente. E la tradizione iranica ha parimenti la concezione simbolica di una figura

divina – Mithra concepito come «il guerriero senza sonno» – che alla testa delle *fravashi* dei suoi fedeli combatte contro gli emissari del dio tenebroso, fino alla venuta di Shaociant, signore di un futuro regno di pace «trionfale».

Già questi elementi di antiche tradizioni indoeuropee, ove sempre ritornano i temi della sacrità della guerra e dell'eroe che non muore veramente, ma diviene parte di un esercito mistico in una lotta cosmica, interferiscono visibilmente con elementi del cristianesimo: almeno, di quel cristianesimo che poté assumere anche in un senso realistico la divisa

Vita est militia super terram

e riconoscere che non solo con l'umiltà, la carità, la speranza e il resto, ma anche con una specie di violenza – con l'affermazione eroica, nel nostro caso – l'accesso al «Regno dei Cieli» può esser guadagnato. Appunto da questa confluenza di temi trasse forma la concezione spirituale della «Grande Guerra» propria al Medioevo crociato, che noi esporremo nel nostro prossimo articolo di questo DIORAMA, venendo anche più da presso al lato interiore individuale, sempre attuale, di questi insegnamenti.

SIGNIFICATO DELLA CROCIATA

Riprendiamo il nostro esame di quelle forme della tradizione eroica, in funzione delle quali la guerra assume il valore di una via di realizzazione spirituale nel senso più rigoroso del termine e quindi anche una giustificazione e una finalità trascendente. Noi abbiamo già parlato delle concezioni che, nel riguardo, l'antico mondo romano già conobbe. Siamo poi passati ad accennare alle tradizioni nordiche circa il carattere immortalante che ha ogni morte veramente eroica sul campo di battaglia. Riferirci a tali tradizioni ci è stato necessario, per venire al mondo medievale, il Medioevo come cultura risultando notoriamente dalla sintesi di tre elementi, romano il primo, nordico il secondo e cristiano l'ultimo.

Oggi ci proponiamo dunque di esaminare l'idea della «sacrità della guerra» quale appunto il Medioevo occidentale la conobbe e coltivò. Come si può facilmente immaginare, qui dovremo riferirci alle *Crociate* assunte nel loro significato più profondo, per cui esse non si riducono all'effetto di determinismi economici e etnici, come vogliono i materialisti storici, nemmeno ad un fenomeno di superstizione e esaltazione religiosa, come vogliono gli spiriti «progrediti», infine, nemmeno ad un fenomeno semplicemente cristiano. Circa quest'ultimo punto, bisogna non perder di vista il giusto rapporto di mezzo a fine. Si dice: nelle Crociate, la fede cristiana si servì dello spirito eroico della cavalleria occidentale. È il contrario che piuttosto è vero, ossia che la fede cristiana con gli scopi relativi e contingenti di una lotta religiosa contro l'«infedele», di «liberazione del Tempio» e della «Terra Santa», non furono che dei mezzi che permisero allo spirito eroico di manifestarsi, di affermarsi, di realizzarsi in una specie di ascesi, distinta da quella del contemplativo, ma pure non meno ricca di frutti spirituali. La massima parte dei cavalieri che dettero le loro forze e il loro sangue per la «guerra santa» non avevano che la più vaga idea e conoscenza teologale della dottrina per cui si battevano.

Del resto, già l'inquadramento delle Crociate era ricco di elementi atti a conferire loro un significato simbolico spirituale superiore. Attraverso le vie del subcosciente, riaffiorarono nell'anima

della cavalleria occidentale miti trascendenti: la conquista della «Terra Santa» posta «di là del mare» si presentò infatti con molti più rapporti, di quel che i più abbiano supposto, con l'antica saga secondo la quale

> «*nel lontano Oriente, ove si leva il Sole, si trova la città sacra ove non regna la morte ma i felici eroi che sanno raggiungerla godono di una celeste serenità e di vita perenne*».

Peraltro, la lotta contro l'Islam ebbe, per sua natura, fin dall'inizio, il significato di una prova ascetica.

> «*Non trattavasi di combattere per i regni della terra* – scrive il noto storico delle Crociate, il Kugler – *ma per il regno del cielo: le Crociate non eran punto cosa degli uomini, sibbene di Dio – per conseguenza non si dovevano considerare come gli altri avvenimenti umani*».

La guerra sacra, secondo la parola di un antico cronachista, era da paragonarsi al

> «*lavacro simile a fuoco di purgatorio prima della morte*».

Dai Papi e dai predicatori i caduti nelle Crociate venivano paragonati simbolicamente a

> «*oro tre volte provato e sette volte purificato nel fuoco*»,

tanto da aver aperta la via verso il Signore supremo.

> «*Non dimenticate mai questo oracolo* – scriveva San Bernardo –. *Sia che viviamo, sia che moriamo, noi apparteniamo al Signore. Quale gloria per voi di non uscire mai dalla mischia* [se non] *coperti di allori. Ma quale maggior gloria è mai quella di guadagnare sul campo di battaglia una corona immortale* [...] *O fortunata condizione, in cui si può affrontare la morte senza timore, desiderarla perfino con impazienza e riceverla a cuore sicuro!*».

Al crociato si prometteva il possesso della gloria assoluta – *glorie asolue,* nella lingua provenzale – il «riposo» nel «paradiso» – *conquerre lit en paradis* – cioè, fuor dalla figurazione religiosa, la conquista della supervita, dello stato sovrannaturale di esistenza. A tale stregua Gerusalemme, meta agognata della conquista si presentava secondo il doppio aspetto di una città terrena e di una città

simbolica, celeste e immateriale – e la Crociata acquistava un valore interiore indipendente da tutti i suoi rivestimenti, da tutti i suoi sostegni, da tutte le sue motivazioni apparenti.

Del resto, il maggior contributo alle Crociate fu fornito da ordini cavallereschi, come quello dei Templari e dei Cavalieri di San Giovanni, componentisi di uomini che, come il monaco o l'asceta cristiano,

> «*avevano imparato a disprezzare la vanità di questa vita; in tali ordini si ritiravano guerrieri stanchi del mondo, che avevano di tutto veduto e di tutto gustato*»,

tanto da esser pronti ad un'azione assoluta, non sorretta da nessuno degli interessi della comune vita temporale e anche politica in senso ristretto. Urbano VIII si rivolse alla cavalleria appunto come alla comunità supernazionale di coloro che,

> «*pronti ad accorrere dovunque scoppiasse una guerra per portarvi il terrore delle loro armi in difesa dell'onore e della giustizia*»,

a maggior ragione dovevano raccogliere l'appello alla «guerra sacra»; guerra che, secondo uno degli scrittori del tempo, non ha per premio un feudo terreno, sempre revocabile e contingente, ma un «feudo celeste».

Ma l'andamento stesso delle Crociate anche in strati più ampi e in sede di ideologia generale portò ad una purificazione e ad un interioramento dello spirito dell'impresa. Dopo la prima convinzione, che la guerra per la «vera» fede non poteva che aver esito vittorioso, i primi rovesci militari subiti dagli eserciti crociati furono fonte di sorpresa e di sbigottimento, ma alla fine valsero appunto a porre in luce l'aspetto più alto della «guerra sacra». La sorte infelice di una Crociata fu dai *clercs* di Roma paragonata a quella della virtù sventurata, la quale non è giudicata e ricompensata che in funzione di un'*altra vita.* Ma con questo si era già vicini a riconoscere qualcosa di superiore sia al vincere che al perdere, a porre al primo piano l'aspetto proprio all'azione eroica agìta indipendentemente dai frutti visibili e materiali, quasi nel senso di un'offerta per trarre dall'olocausto virile di tutta la parte umana la «gloria assoluta» immortalante.

È evidente che in questi termini si doveva raggiungere a poco a poco un piano, per così dire, supertradizionale, intendendo la paro-

la «tradizione» nel senso più stretto, storico e religioso. La particolare fede religiosa, gli scopi immediati, lo spirito antagonistico divenivano evidentemente elementi così contingenti, quanto lo è la varia natura di un combustibile che vale solo per l'unico scopo di destare e alimentare una fiamma. Ciò che restava piuttosto al centro, era il valore sacro della guerra. Ma allora si annunciava anche la possibilità di riconoscere coloro che, avversari del momento, apparivano attribuire al combattere lo stesso significato tradizionale.

Questo sta fra gli elementi per i quali le Crociate valsero a propiziare malgrado tutto uno scambio culturale fra l'Occidente ghibellino e l'Oriente arabo (punto di sbocco, a sua volta, di elementi tradizionali più antichi), la cui portata va assai più in là di quel che finora la maggior parte degli storici abbiano visto. Come gli ordini cavallereschi crociati si trovarono di fronte ad ordini cavallereschi arabi, che ne erano quasi il fac-simile per corrispondenze nell'etica, nei costumi, talvolta perfino nei simboli, così la «guerra sacra» che aveva mosso le due civiltà l'una contro l'altra in nome delle rispettive religioni, le portò in pari tempo ad incontrarsi, cioè a far sì che l'una e l'altra, avendo per punto di partenza due diverse fedi finissero col dare alla guerra l'identico, indipendente valore di spiritualità. È quel che del resto risulterà dal nostro prossimo articolo, nel quale studieremo il modo con cui dalle premesse della sua fede l'antico cavaliere arabo si innalzasse allo stesso punto supertradizionale, a cui il cavaliere crociato era portato dal suo stesso ascetismo eroico.

Qui, noi vogliamo piuttosto accennare ad un altro punto. Coloro che giudicano dall'alto le Crociate, riportandole ad uno fra i più stravaganti episodi dell'«oscuro» Medioevo, non hanno un sospetto che quel che essi chiamano «fanatismo religioso» fu indice tangibile della presenza e dell'efficacia di una sensibilità e di un tipo di decisione, la cui assenza caratterizza la vera barbarie. *Insomma, l'uomo delle Crociate sapeva ancora sorgere, combattere e morire per un motivo che, nella sua essenza, era superpolitico e super-umano,* entrando dunque a far parte di un fronte definito non più dal particolare, bensì dall'universale. E ciò resta un valore, un punto incrollabile di riferimento.

Naturalmente, la cosa non la si deve comprendere in malo modo, nel senso che la motivazione trascendente possa essere una scusa per rendere indifferente il guerriero, per fargli trascurare i doveri inerenti al suo appartenere ad una razza e ad una patria. Non si tratta di questo. Si tratta invece, essenzialmente, di significati profondamente diversi secondo i quali possono essere vissute azioni e sacrifici che, dal punto di vista esterno, possono essere assolutamente gli stessi. Vi è una differenza radicale fra chi combatte semplicemente la guerra e chi invece nella guerra combatte anche la «guerra sacra», vivendovi anche un'esperienza superiore, desiderata e desiderabile per lo spirito.

Vi è anche da dire, che se questa differenza è anzitutto interiore, per l'impulso di tutto ciò che interiormente ha potenza, a tradursi anche all'esterno, degli effetti ne derivano anche in sede diversa e, propriamente, nei seguenti termini. Nei termini, anzitutto, di una «indomabilità» dell'impulso eroico: chi vive spiritualmente l'eroismo è pervaso da una tensione metafisica, da uno slancio, il cui oggetto è «infinito» e che quindi lo porterà sempre più oltre di quel che possa colui che combatte o per necessità, o per mestiere, o per la spinta di istinti naturali o di suggestioni.

In secondo luogo, chi combatte nel senso di una «guerra sacra» si trova spontaneamente oltre ogni particolarismo, vive in un clima spirituale che, ad un dato momento, può benissimo dar luogo e vita ad una unità supernazionale nell'azione. È quel che si è verificato appunto nelle Crociate, ove Prìncipi e Duci di ogni terra convennero nell'impresa eroica e sacra, di là da ogni loro interesse particolaristico e utilitaristico e di ogni divisione politica, determinando per la prima volta una grande unità europea conforme alla comune civiltà e al principio stesso del Sacro Romano Impero.

Ora, se anche a tale riguardo sappiamo prescindere dalla «copertura», se sappiamo isolare l'essenziale dal contingente, troviamo un elemento il cui valore prezioso non si restringe a nessun particolare periodo storico. Riuscire a riportare l'azione eroica anche ad un piano «ascetico» e a giustificarla *anche* in funzione di esso, significa sgombrare la via verso una possibile nuova unità di civiltà, significa rimuovere ogni antagonismo condizionato dalla materia, preparare l'ambiente per grandi distanze e per grandi fronti, onde adeguare gradatamente gli scopi esteriori dell'azione al suo nuovo significato spirituale: come accade quando non è più soltanto per una terra e per le ambizioni temporali di questa che ci si batte, ma in nome di un superiore principio di civiltà, in un adombramento appunto di quel che, per esser metafisico, si porta sempre innanzi, oltre ogni limite, oltre ogni pericolo, oltre ogni distruzione.

LA GRANDE E LA PICCOLA GUERRA

Non deve sembrar strano che, dopo di aver esaminato un gruppo di tradizioni occidentali relative alla guerra sacra, cioè alla guerra come valore spirituale, ci proponiamo ora di esaminare questo stesso concetto così come è stato formulato sulla base della tradizione islamica. Infatti ai nostri scopi, come più di una volta si è rilevato, è interessante far risaltare il valore oggettivo di un principio mediante la dimostrazione della sua universalità, vale a dire della sua conformità al *quod ubique, quod ab omnibus et quod semper.* Solo per tale via si può avere la sensazione che alcuni valori hanno una portata assolutamente diversa da quel che può esser la veduta dell'un pensatore o dell'altro, non solo, ma che nella loro essenza sono superiori alle forme particolari che per manifestarsi essi hanno assunto nell'una o nell'altra tradizione storica. Più si saprà riconoscere la corrispondenza interna di tali forme e il loro unico principio, più si avrà modo di approfondire la propria tradizione, fino a possederla integralmente e a comprenderla partendo dal suo punto assolutamente originario e metafisico.

Storicamente, va del resto rilevato, che la tradizione islamica, per quel che qui essa ci interessa, risente essenzialmente dell'eredità della tradizione persiana che, come è noto, fu fra le più alte civiltà indo-europee. La concezione originaria mazdea della religione come *militia* sotto il segno del «Dio di Luce» e dell'esistenza in terra come una lotta continua e senza tregua per strappare esseri e cose al dominio di un anti-dio, è il centro della visione persiana della vita e deve considerarsi la controparte metafisica e lo sfondo spirituale delle imprese guerriere che culminarono appunto nella costituzione persiana dell'impero dei «Re dei re». Dopo la caduta della grandezza persiana, echi di tali tradizioni sussistettero nel ciclo della civiltà araba medievale, in forme un po' materializzate e talvolta esasperate, però non fino al punto, che il motivo originario di spiritualità ne restasse effettivamente cancellato.

Noi qui ci riferiremo a tradizioni del genere soprattutto perché in esse viene in rilievo un concetto assai utile per lumeggiare ulteriormente l'ordine di idee esposto nei nostri ultimi articoli. Si tratta del

concetto della *grande guerra sacra,* distinta dalla «piccola guerra», ma in pari tempo messa in relazione con quest'ultima secondo una speciale corrispondenza. La distinzione si rifà a un detto del Profeta, che tornando da una spedizione guerriera avrebbe dichiarato:

> «*Siamo tornati dalla piccola guerra alla grande guerra santa*».

La piccola guerra qui corrisponde alla guerra esteriore, a quella cruenta che si combatte con le armi materiali contro il nemico, contro il «barbaro», contro una razza inferiore di fronte a cui si rivendica un superiore diritto o, infine, quando la vicenda è diretta da una motivazione religiosa, contro l'«infedele». Per quanto terribili e tragiche possano esserne le vicende, per quanto immani possano esserne le distruzioni, pure questa guerra, metafisicamente, *resta sempre la «piccola guerra».* La «grande guerra sacra» è invece d'ordine interiore e immateriale, è la guerra che si combatte contro il nemico, o il «barbaro», o l'«infedele» che ognuno porta in sé o che vede sorgere in sé nel momento in cui egli vuole assoggettare tutto il proprio essere ad una legge spirituale. Come brama, tendenza, passionalità, istinto, debolezza e vigliaccheria interiore, il nemico che è nell'uomo naturalistico va vinto, spezzato nella sua resistenza, tratto in ceppi, reso suddito dell'uomo spirituale: questa essendo la condizione per raggiungere l'interna liberazione, la «pace trionfale» che permette di partecipare a quel che sta di là sia da vita che da morte.

Ciò è semplicemente ascetismo – si dirà. La grande guerra santa è l'ascesi di ogni tempo. E qualcuno sarà tentato di aggiungere: è la via di coloro che fuggono dal mondo e che con la scusa della lotta interiore si trasformano in un armento di poltroni pacifisti. La cosa non sta per nulla in questo modo. Dopo la distinzione fra le due guerre, la loro sintesi. È proprio alle tradizioni eroiche il prescrivere la «piccola guerra», cioè la guerra vera, cruenta, come strumento per realizzare la «grande guerra sacra»; tanto da far sì che, alla fine, le due divengano una sola e medesima cosa.

È così che nell'Islam «guerra sacra» – *jihad* – e «via d'Iddio» sono termini usati l'uno per l'altro. Chi si batte, è sulla «via di Dio». Un detto noto e assai caratteristico di questa tradizione è:

> «*Il sangue degli Eroi è più vicino al Signore dell'inchiostro dei sapienti e delle preghiere dei devoti*».

Anche qui, come nelle tradizioni già da noi passate in rassegna, come nella stessa ascesi romana della potenza e nella classica *mors triumphalis,* l'azione assurge all'esatto valore di un superamento interno e di un'approssimazione ad una vita non più mista di oscurità, di contingenza, di incertezza e di morte. In termini più concreti, le situazioni, i rischi, le prove proprie alle vicende guerriere provocano un affioramento del «nemico» interiore, il quale come istinto di conservazione, viltà ovvero crudeltà, pietà ovvero cieco scatenamento, insorge come cosa da vincere all'atto stesso di combattere contro il nemico esteriore. Da qui si vede che il punto decisivo è costituito dall'orientamento interno, dal permanere incrollabilmente in ciò che è spirito presso alla duplice lotta: tanto che non si abbia un cieco lanciarsi e tramutarsi in una specie di animale scatenato, ma, al contrario, un non lasciarsi sfuggire nessuna delle forze più profonde, un far sì che mai si sia travolti internamente, che sempre si resti sovrani e, appunto per questa sovranità, capaci di affermarsi oltre ogni limite. In una tradizione, alla quale dedicheremo il nostro prossimo articolo, questa situazione è data mediante un simbolo assai caratteristico: un guerriero vicino ad un essere divino impassibile che senza combattere spinge e guida il primo nella lotta, standogli a lato su di uno stesso carro di battaglia. È la personificazione di una dualità di principii che il vero eroe, quello che sempre promanò da sé qualcosa di sacro, sempre mantiene in sé.

Ritornando alla tradizione islamica, nel testo principale di essa si legge:

> «*Combatte nella via d'Iddio* (cioè nella guerra sacra) *colui che sacrifica la vita terrena per quella dell'aldilà: poiché a chi combatte nella via di Iddio e sarà ucciso, oppure vincitore, noi daremo un possente premio*».

Il presupposto metafisico per cui si prescrive:

> «*Combattete secondo guerra sacra coloro che vi faranno guerra*». «*Uccideteli dovunque li trovate e schiacciateli*». «*Non vi mostrate deboli né invitate alla pace*», è che «*la vita terrena è solo un gioco e un trastullo*» e che «*chi si mostra avaro, si mostra avaro solo con sé stesso*».

Quest'ultimo principio è evidentemente da concepirsi come un fac-simile dell'evangelico:

> «*Chi vuol salvare la propria vita la perderà e chi la cederà la renderà veramente vivente*»;

come è confermato da quest'altro passo:

> «*E che, voi che credete, quando vi fu detto: "Scendete in campo per la guerra sacra" vi teneste pesantemente a terra? Avete preferito la vita di questo mondo a quella futura*», poiché: «*Attendete da noi cosa, oltre le due supreme, vittoria o sacrificio?*».

È degno di attenzione anche questo passo:

> «*Vi è stata prescritta la guerra, benché vi dispiaccia. Ma può dispiacervi qualcosa che per voi è bene, e può piacervi ciò che è male per voi: Dio sa, mentre voi non sapete*»,

da connettersi a quest'altro:

> «*Preferirono di essere fra quelli che rimasero: un marchio è inciso nei loro cuori,* sì che non comprendono. *Ma l'Apostolo e coloro che credono con lui combattono con quanto essi hanno e con le loro stesse persone: a loro i beni – ed essi son quelli che prospereranno – nella grande felicità*».

Qui noi abbiamo dunque una specie di *amor fati,* un misterioso intuire, evocare e risolvere eroicamente un proprio destino, nell'intima certezza che quando l'«intenzione giusta» è presente, quando, vinta ogni inerzia e ogni viltà, lo slancio oltre la propria e l'altrui vita, oltre la felicità e la sciagura, è guidato appunto dal senso di un destino spirituale e dalla sete di una esistenza assoluta, si è dato nascita ad una forza che non potrà mancare il fine supremo. Che allora la crisi di una morte tragica e eroica divenga una irrilevante contingenza, ciò, in termini religiosi, così viene espresso:

> «*Di coloro che resteranno uccisi nella via d'Iddio* (cioè: di coloro che muoiono combattendo in funzione di guerra sacra) *la realizzazione non andrà perduta. Dio li guiderà e disporrà il loro animo. Li farà quindi entrare nel paradiso che egli ha loro rivelato*».

Come da un cammino circolare, il lettore così viene ricondotto alle stesse idee che nei nostri precedenti articoli abbiamo esaminate sulla base di tradizioni sia classiche, sia nordico-medievali: alle

idee, cioè, di una immortalità privilegiata riservata agli eroi, che essi soli, secondo Esiodo, passano ad abitare simboliche isole, ove vive una imagine della stessa esistenza luminosa e intangibile degli Olimpici.

Ma nella tradizione islamica sono anche frequenti i riferimenti all'idea, che alcuni guerrieri caduti nella «guerra sacra» in verità *non sarebbero mai morti,* e in un senso per nulla simbolico, e nemmeno da riferirsi a stati sovramondani disgiunti dalle energie e dai destini dei viventi. Non è possibile entrare in questo dominio, che è piuttosto misterioso, e bisognoso di riferimenti che non si confanno alla natura del presente articolo. Certo è che ancora oggi, e proprio in Italia, hanno riacquistato particolare forza suggestiva i riti, con i quali una comunità guerriera dichiara «*presenti*» i compagni più eroicamente caduti. Chi parte dall'idea che tutto ciò che, per un processo di involuzione, oggi ha finito con l'assumere un carattere soltanto allegorico e al più etico, aveva originariamente un valore di *realtà,* e ogni rito era *azione* e non mera «cerimonia» – per costui questi riti guerrieri di oggi potrebbero forse servire come materia di meditazione, ed egli potrebbe forse avvicinarsi al mistero racchiuso nell'insegnamento già citato: cioè all'idea di eroi che veramente mai son morti, ed altresì all'idea di vincitori che, ad imagine dello stesso Cesare romano, permarrebbero come «vincitori perpetui» al centro di una stirpe.

METAFISICA DELLA GUERRA

Concluderemo la serie degli scritti, che su questo DIORAMA abbiamo dedicato alla guerra quale valore spirituale, con un riferimento ad un'ultima tradizione del ciclo eroico indo-europeo, a quella della *Bhagavadgîtâ,* che è un testo notissimo dell'antica sapienza indù compilato essenzialmente ad uso della casta guerriera.

La scelta di questo stesso testo non è arbitraria, e non deve per nulla far credere che noi vogliamo somministrare in un giornale come «Regime» articoli esotici di curiosità. Come la tradizione islamica ci è servita d'aiuto per formulare, in universale, l'idea della «grande guerra» interiore quale possibile controparte e anima di una guerra anche esteriore, così la tradizione contenuta nel testo ora citato ci permetterà di inquadrare definitivamente la materia in esame in una visione nettamente metafisica.

Su di un piano più esteriore, un riferimento del genere all'Oriente indù, che è il grande Oriente eroico, non quello dei teosofisti, dei panteisti umanitari e delle vecchie signore in estasi dinanzi ai vari Gandhi e ai vari Rabindranath Tagore, è utile anche ai fini di quella rettificazione di vedute e di quella comprensione supertradizionale che non sono gli ultimi tra i fini che ci si deve proporre per la formazione dell'Italiano nuovo. Troppo a lungo si è sostato presso antitesi artificiali fra Oriente e Occidente: artificiali perché, come lo ha rilevato Mussolini, basate sull'ultimo Occidente modernista e materialista, il quale alla fine ben poco ha a che fare con l'ulteriore, vera e grande civiltà occidentale. L'Occidente moderno è tanto opposto all'Oriente, quanto lo è all'antico Occidente. Non appena ci si riporti a tempi anteriori, ci troviamo effettivamente dinanzi ad un patrimonio etnico e culturale in buona misura comune, cui già a suo tempo si fece corrispondere l'unica designazione di «indo-europeo». Le forme originarie di vita, di spiritualità, di istituzioni dei primi colonizzatori dell'India e dell'Iran hanno molti punti di contatto con quelle non solo dei popoli ellenici e dei popoli nordici, ma altresì degli stessi Romani prischi.

Le tradizioni che ora riferiremo ci danno un esempio di tale affinità, nei termini, appunto, di una comune concezione spirituale

del guerreggiare, dell'agire e del morire eroicamente: di contro a coloro che, in base a pregiudizi e a luoghi comuni, non appena sentono parlare di civiltà indù, altro non sanno pensare che *nirvāna,* fachirismo, fuga dal mondo, negazione dei valori «occidentali» della personalità, e così via.

Il testo cui facemmo allusione e sul quale ci baseremo, è redatto in forma di colloquio fra un tipo guerriero, Arjūna, e un tipo divino, Krishna, concepito come il direttore spirituale del primo. Il colloquio si svolge all'occasione di una battaglia in cui Arjūna esita a lanciarsi, arrestato da scrupoli umanitari. Nel precedente articolo abbiamo già accennato che, in una interpretazione spirituale, le due persone, Arjūna e Krishna, in realtà non sono che una; esse rappresentano due parti dell'essere umano, Arjūna il principio dell'azione, Krishna quello della conoscenza trascendente. Il dialogo si risolve dunque in una specie di monologo, svolgentesi nel senso di una progressiva chiarificazione interiore, di un progressivo risolvere in senso tanto eroico quanto spirituale il problema dell'azione guerriera che si era posto ad Arjūna nel punto di scendere in battaglia.

Ora, la pietà che trattiene dal combattere il guerriero, che ravvisa fra le schiere nemiche anche gli amici di un tempo e alcuni suoi congiunti, viene qualificata da Krishna, cioè dal principio spirituale, come

«*viltà indegna di un uomo nobile,* che allontana dal cielo».

Ritorna così il tema che abbiamo già visto apparire tante volte negli insegnamenti tradizionali dello stesso Occidente:

«*ucciso avrai il paradiso, vittorioso avrai la terra, perciò sorgi risoluto alla battaglia*».

Ma in pari tempo si delinea anche il tema di una «guerra interiore» da combattersi nello stesso punto, onde si legge anche:

«*realizzando ciò che sta di là dalla ragione, da te stesso rafforzando il tuo essere, uccidi il nemico, sotto forma di* desiderio *arduo a vincere*».

Al nemico esterno fa dunque riscontro il nemico interno, che è la passionalità, la sete animale di vita. Ecco come viene definito il giusto orientamento:

«*A me dedicando tutta l'azione* – dice il Dio – *con la mente fissa nello stato supremo dell'Io, esente dall'idea del possesso, liberato dalla febbre mentale, combatti*».

E come è notevole il richiamo ad un simile tipo lucido, supercosciente e superpassionale di eroismo, di altrettanto è notevole questo passo, che mette in risalto il carattere di purità, di assolutezza che deve avere l'azione, a che essa possa valere in termini di «guerra sacra»:

«*Mettendo al pari piacere e dolore, profitto e perdita, vittoria e sconfitta, armati per la battaglia: in tal guisa non avrai colpa*».

Sorge dunque un'idea di una colpa che solo si riferisce allo stato di una volontà incompleta e di un'azione che, interiormente, è ancora lontana dall'altezza, rispetto alla quale la vita propria significa così poco, quanto l'altrui, e nessuna misura umana più vale.

Proprio in connessione a ciò nel testo in questione si trovano considerazioni di un ordine assolutamente metafisico, volte a mostrare come, a tale livello, nel guerriero finisce con l'agire meno una forza umana che una forza divina. L'insegnamento che Krishna, cioè il principio «conoscenza», impartisce ad Arjūna, cioè al principio «azione», per por fine ai suoi dubbi, mira anzitutto a far realizzare la distinzione fra ciò che come spiritualità assoluta è incorruttibile, e ciò che, come elemento umano e naturalistico, esiste solo illusoriamente:

«*Non vi è possibilità di esistenza per l'irreale come non vi è possibilità di non-esistenza per il reale. Sappi esser indistruttibile, ciò che tutto compenetra* [lo spirito]. *Chi lo considera come uccisore e chi lo considera come ucciso sono entrambi degli ignoranti: esso non uccide e non è ucciso. Non è ucciso quando il corpo è ucciso. Solo i suoi corpi sono perituri. Quindi sorgi e combatti*».

Ma vi è di più. Alla coscienza dell'irrealtà metafisica di ciò che si può anche perdere o far perdere come vita caduca e corpo mortale – coscienza cui fa riscontro, in una delle tradizioni già considerate, la definizione dell'esistenza umana come «giuoco e trastullo» – si associa l'idea che lo spirito, nella sua assolutezza, nella sua trascendenza, di fronte a tutto ciò che è limitato e incapace di superare ta-

le limitatezza, non può apparire che come una forza distruttrice. Per cui, si pone il problema di vedere in che termini, appunto nell'esser necessariamente strumento di distruzione e di morte, il guerriero può evocare lo spirito, proprio secondo un tale aspetto, fino ad identificarvisi.

È esattamente quel che si ha nel nostro testo. Il Dio non solo dichiara:

> «*Nei forti sono la forza esente da desiderio e da passione – sono il fulgore nel fuoco, in tutte le creature la vita e l'austerità negli asceti. Sono l'intelletto dei sapienti e la gloria dei vittoriosi*»,

ma alla fine il Dio si rivela ad Arjūna appunto secondo la forma trascendente, paurosa, folgorante. Si pone allora questa visione generale della vita: come lampade sotto uno splendore troppo intenso, come circuiti investiti da un potenziale troppo alto, gli esseri viventi cadono e trapassano solo perché in essi arde un potere che trascende la loro finitezza, che va oltre tutto ciò che essi possono e vogliono. Per questo essi divengono, giungono ad un vertice e, poi, come travolti dalla onda che fino ad un dato punto essi avevano seguita, affondano, si dissolvono, muoiono, ritornano nell'immanifesto. Ma colui che non teme la morte, per così dire, colui che sa assumere la stessa morte divenendo egli stesso tutto quel che distrugge, che travolge, che spezza, finisce col passare oltre il limite, continua a mantenersi al sommo dell'onda, egli non cade, ma in lui si manifesta invece quel che sta oltre la vita. È così che Krishna, la personificazione del «principio spirito», dopo essersi rivelato per intero ad Arjūna, può dire:

> «*Anche senza il tuo intervento questi guerrieri schierati in opposte file cesseranno tutti di vivere. Sorgi dunque e conquista la gloria. Vinci il nemico e godi prospero regno. Tutti costoro, invero,* sono già uccisi da me. *Tu sii solo lo strumento. Combatti dunque senza timore e vincerai il nemico nella battaglia*».

Si ripresenta dunque quell'identificarsi della guerra alla «via d'Iddio», di cui si è detto nel precedente articolo. Il guerriero cessa di agire come una persona. Una grande forza non-umana, a tale livello, ne trasfigura, ne fa assoluta e «pura» l'azione, e proprio là dove essa è estrema. Ecco una imagine assai suggestiva appartenente alla stessa tradizione:

> « *La vita – come un arco: l'anima – come un dardo: il bersaglio – lo spirito supremo: ad esso unirsi come la freccia scagliata si configge nel suo bersaglio*».

Questa è una delle più alte forme di giustificazione metafisica della guerra, una delle imagini più complete di una guerra in funzione di «guerra sacra».

Per porre termine a questa escursione fra le forme della tradizione eroica quali ce le hanno presentate tempi e popoli così diversi, aggiungeremo solo poche parole conclusive.

Questa gita in un mondo che a qualcuno potrà sembrare inusitato e avente poco da fare con le cose nostre, non l'abbiamo intrapresa per curiosità o per sfoggio di peregrina erudizione. Noi l'abbiamo invece intrapresa allo scopo preciso di dimostrare che la sacrità della guerra, cioè la possibilità di giustificare spiritualmente la guerra e ogni sua necessità, costituisce, nel senso più alto del termine, una *tradizione:* è qualcosa che sempre e ovunque si è manifestato, nel ciclo ascendente di ogni grande civiltà; mentre la nevrosi della guerra, le deprecazioni umanitarie e pacifiste, come pure la concezione della guerra come «triste necessità» e fenomeno puramente politico o naturalistico – tutto ciò *non corrisponde invece a nessuna tradizione,* è una escogitazione moderna nata ieri, ai margini della decomposizione che caratterizzava quella civiltà democratica e materialistica, contro la quale oggi insorgono ormai nuove forze rivoluzionarie. In tal senso, tutto ciò che noi da fonti così varie abbiamo raccolto con la cura costante di separare l'essenziale dal contingente, lo spirito dalla lettera, può valerci nel senso di una fortificazione interiore, di una conferma, di una potenziata certezza. Non solo un istinto virile fondamentale ne risulta giustificato in termini superiori, ma sorge anche la possibilità di individuare le forme dell'esperienza eroica che corrisponde alla nostra vocazione più alta.

Qui si deve riandare a quanto dicemmo nel primo articolo di questa serie, mostrando che eroi si può esserlo in modo molto diverso, in modo perfino animale e subpersonale; per cui ciò che conta non è solo la capacità generica di lanciarsi in una pugna e di sacrificarsi, ma altresì lo *spirito* preciso secondo cui una vicenda del genere viene vissuta. Ma noi ormai abbiamo tutti gli elementi per precisare quella, fra le varie assunzioni dell'esperienza eroica, che

può considerarsi come la suprema, che può rendere realmente vera l'identificazione della guerra alla «via d'Iddio» e che nell'eroe può veramente lasciar ravvisare qualcosa di una manifestazione divina.

Ma anche un'altra considerazione già accennata va richiamata, dicendo che nel punto in cui la vocazione guerriera assurge veramente a quest'altezza metafisica riflettendo l'èmpito dell'universale, non può, in una razza, non tendere ad una manifestazione ed ad una finalità parimenti universale, il che significa: *non può non predestinare quella razza all'impero.* Poiché solo l'impero, come un ordine superiore nel quale vige una *pax triumphalis* quasi come riflesso terreno della sovranità del «supermondo», è adeguato a forze che nel campo dello spirito sono giunte a manifestare quegli stessi caratteri di purità, di potenza, di irresistibilità, di trascendenza rispetto a tutto ciò che è *pathos* e passione e limitazione umana, che si riflette nelle grandi, libere energie della natura.

SULLA "MILIZIA" QUALE VISIONE DEL MONDO

Se è certo che la nuova generazione fascista è prevalentemente orientata in senso militare e guerriero, si deve in pari tempo constatare che, nel riguardo, non sempre viene avvertita l'esigenza di integrare tutto ciò che è proprio ad un ordine di semplice disciplina e di addestramento psico-fisico con un ordine superiore, con una visione generale della vita.

L'aspetto etico

Di ciò può avere già un sospetto chi studi le nostre antiche tradizioni, poiché non deve esser certo un caso che esse così spesso abbiano usato un simbolismo tratto dal modo del combattere, del militare, dell'affermarsi eroicamente per esprimere delle realtà puramente spirituali. Come *stratòs*, «milizia», veniva designata nell'orfismo la schiera degli iniziati; *miles* esprimeva un grado della gerarchia mithriaca; simboli agonali sempre ricorrono nelle figurazioni sacre della romanità classica e si trasmettono, in parte, allo stesso ascetismo cristiano.

Ma qui vogliamo trattar di qualcosa di più preciso che non simili connessioni analogiche, ovvero che non la corrispondente dottrina della «guerra sacra», su cui, del resto, oltre che nelle nostre opere, anche su queste colonne abbiamo spesso detto. Noi vogliamo restringerci al campo etico e riferirci ad una speciale e centrale attitudine, atta a produrre un mutamento radicale di significato in tutto un mondo di valori, elevandolo ad un piano di virilità, ben staccato da tutto ciò che è borghesismo, umanitarismo, moralismo, fiacco conformismo.

Il centro di tale veduta può esser espresso dalla nota formula paolina: *Vita est militia super terram.* Si tratta di concepire l'esser quaggiù, in forma di uomo, come un esser mandato in missione ovvero in servizio su di un fronte distaccato, in una vicenda, il senso della quale per il singolo può non esser direttamente avvertito (allo stesso modo che chi combatte agli avamposti non può for-

marsi un'idea precisa del piano d'insieme a cui egli collabora), ma nella quale l'interna nobiltà è sempre misurata dal tener fermo, dal compiere, malgrado tutto, ciò che va compiuto, nel non dubitare né tentennare, nel concepire la fedeltà come qualcosa di più forte che vita o morte.

Il primo risultato di questa veduta è una attitudine affermativa rispetto al mondo: affermazione e, ad un tempo, libertà. Chi è veramente soldato, lo è per natura, ed è quindi tale, perché *vuole* esserlo; nelle missioni e nei compiti che gli son dati egli dunque, per così dire, si riconosce. Del pari, colui che concepisce come milizia l'esistenza, sarà quanto mai lontano dal considerare il mondo come una valle di lacrime da cui scampare o come vicenda irrazionale in cui lanciarsi ciecamente o in cui il *carpe diem* costituisca l'estrema saggezza. Se egli non ignorerà il lato tragico e negativo di tante cose, il suo modo di reagire di fronte ad esse sarà ben diverso da quello di ogni altro. La sensazione, che l'esser qui non è esser propriamente in patria né costituisce, per così dire, la condizione normale: la sensazione, che noi, in fondo, si viene «da lontano», resterà un elemento fondamentale, che non darà luogo ad evasioni mistiche e a debolezze spirituali, ma varrà invece a sdrammatizzare, relativizzare, riportare a unità superiori di misura e limitare nella loro forza tutto quel che agli altri può sembrare importante e definitivo, a partir dalla morte stessa, e conferirà forza calma e ampiezza di visione.

L'aspetto sociale

La concezione militare della vita conduce poi ad un senso nuovo della solidarietà sociale e politica. Essa supera ogni umanitarismo e ogni «socialismo»: gli uomini non sono nostri «fratelli» e il «nostro prossimo» è quasi un concetto insolente. La società non è né una creatura di necessità, né qualcosa da giustificarsi o sublimarsi sulla base degli ideali di un dolciastro amore universale e di un altruismo obbligatorio. Ogni società andrà invece essenzialmente concepita nei termini della solidarietà vigente fra esseri ben distinti e intesi a ben tutelare la dignità della propria personalità, in quanto essi son tuttavia uniti da un'azione comune che li tiene gli uni a lato degli altri, senza sentimentalismi, in un maschio cameratismo. Fedeltà e lealtà, con l'etica dell'onore a cui danno luogo, dovranno perciò considerarsi come le vere basi di ogni comunità. Secondo un'antica legislazione indogermanica, l'uccidere non appariva una colpa così grave, quanto il tradire od anche soltanto il mentire. Un'etica guerriera sarebbe condotta più o meno alle stesse vedute; ed essa inclinerà a limitare il principio di solidarietà mediante quello della dignità e dell'affinità. Il soldato può sentirsi camerata solo con quelli che egli stima e che come lui s'intendono a tener fermo nei loro posti: non con coloro che vengon meno, con i deboli, con gli inetti. In più, chi guida, ha il dovere di raccogliere e di portar avanti le forze valide, anziché disperderle in cure o lamenti presso a chi è già caduto, o ha ceduto, o è finito in vie senza uscita.

Senso dello stoicismo

Ma è nel campo di un interiore rafforzamento che le vedute, di cui qui si tratta, sono maggiormente feconde. E qui si entra nell'ambito di un'etica propriamente romana, della quale del resto il lettore dovrebbe già saper qualcosa attraverso quei passi di autori classici, che vengono via via pubblicati sul DIORAMA. Noi abbiamo già accennato che, nel riguardo, si tratta di un mutamento interno, in virtù del quale le reazioni di fronte a fatti e esperienze di vita si fanno assolutamente diverse e da negative, come lo sono generalmente, divengono positive e costruttive. La romanità stoica ci offre, qui, più di un ottimo spunto: a patto che la si conosca quale veramente fu, smettendo le opinioni preconcette volte a far apparire, nello Stoico, solo un essere irrigidito, disseccato e straniato dalla vita, laddove egli molto più spesso ci si presenta come un vero e indomabile affermatore. Che cosa di diverso si può infatti pensare, quando un Seneca afferma esser, l'uomo vero, superiore ad un Dio, poiché mentre questi è preservato per natura dalla sciagura, l'uomo può incontrarla e sfidarla, e dimostrarsi superiore ad essa? O quando egli chiama infelici coloro che mai lo son stati, giacché così essi mai hanno avuto modo di conoscere e misurare la loro forza? Appunto in questi autori si trovano molti elementi per un'etica guerriera, che rivoluziona dal fondo il modo comune di pensare. Ecco una veduta assai caratteristica, a questo riguardo: chi è inviato in un posto pericoloso, solo se è un vile maledice la sua sorte, se è un'anima eroica, ne è invece orgoglioso, poiché sa che il

suo comandante per ogni missione rischiosa e per ogni posto di responsabilità sceglie i più degni e i più forti, lasciando i posti più comodi e sicuri solo a quelli, che egli in fondo non stima.

Lo stesso devesi pensare nei momenti più bui, tragici, sconfortanti della vita: bisogna scoprire in essi sia una occulta provvidenzialità, sia un appello ad una nostra nobiltà e superiorità.

> «*Quale è l'uomo degno di questo nome e del nome di Romano* – scrive appunto Seneca – *che non desideri una prova alla sua altezza e non cerchi un compito pericoloso? Per l'uomo forte l'inazione è un supplizio. Vi è un solo spettacolo capace di imporsi perfino all'attenzione di un Dio, ed è quello di un uomo forte alle prese con la cattiva fortuna, specie se egli stesso l'ha sfidata*».

È questa una sapienza, del resto, che si riprende da antiche età, innestandosi perfino in una veduta generale della storia del mondo. Se Esiodo, di fronte allo spettacolo dell'età del ferro, dell'età oscura e sconsacrata che si identifica all'età ultima, esclamava: «Mai fossi nato», un insegnamento proprio alle antiche tradizioni indogermaniche era, che proprio coloro, i quali nella età oscura, malgrado tutto, terranno fermo, potranno conseguire frutti, che raramente chi visse in epoche più propizie, meno dure, poté raggiungere.

È così che la visione della vita come *militia* dà forma ad una sua etica e ad un preciso atteggiamento interiore suscitatore di forze profonde. *Partendo da ciò*, venire ad una milizia vera e propria, con le sue discipline e con la sua prontezza ad ogni azione assoluta anche sul piano della lotta materiale, è la direzione giusta e la via che va seguita. Bisogna sentirsi «milite» nello spirito ed aver conformato in modo corrispondente il proprio sentire, per poterlo essere perfettamente anche in senso materiale e per evitare i pericoli che altrimenti, nel senso di un indurimento materialistico e di una fisicizzazione, possono venire dalla militarizzazione sul piano soltanto esteriore: laddove, nel primo caso, ogni forma esteriore può facilmente divenire simbolo e strumento di significati propriamente spirituali.

Un'etica fascista, se pensata a fondo, non può volgere che in questo senso. Il «disprezzo della vita comoda» è il punto di partenza. Resta da porre più in alto che possibile, al disopra di tutto ciò che può parlar solo al sentimento, al disopra di ogni mito, gli ulteriori punti di riferimento.

Se le ultime due fasi del processo involutivo che ha condotto alla decadenza moderna sono contrassegnate la prima dalla borghesizzazione, e la seconda dalla collettivizzazione non solo dell'idea di Stato, ma altresì di ogni valore e della stessa concezione dell'etica, superare tutto ciò e riaffermare una visione «guerriera» della vita nel senso integrale ora accennato costituisce indubbiamente la premessa di ogni ricostruzione: poiché quando il mondo delle masse e quello della mediocrità materialistica e sentimentalistica borghese avrà dato luogo, di nuovo, ad un mondo di «guerrieri», si sarà anche fatto l'essenziale per propiziare il passaggio ad un ordine ancor più alto, che è quello stesso della vera spiritualità tradizionale.

LA RAZZA E LA GUERRA

Uno degli ostacoli più seri che una formulazione puramente biologica della dottrina della razza incontra, è costituito dal fatto, che le razze non decadono e tramontano solo per via d'incrocio e di contaminazione del sangue. Altrettanto positivi sono i casi in cui alcune razze degenerano e volgono verso la fine a causa di un processo – per dir così – di estinzione interna, senza l'intervento di fattori esterni. Cosa che, sul piano puramente biologico, potrebbe trovar riscontro in quelle enigmatiche «variazioni interne» (idiovariazioni) che la scienza si è trovata costretta a constatare presso alle «variazioni per incrocio» (mistovariazioni) come cause parimenti efficienti di mutazione di una eredità.

Di questi fatti non ci si potrà mai rendere pienamente conto se non s'integra la concezione biologica della razza con quel «razzismo di secondo e di terzo grado», su cui noi abbiamo ripetutamente avuto occasione di parlare in questa stessa sede. Solo quando si considera la razza, esistente non soltanto nel corpo, ma anche nell'anima e nello spirito – anima e spirito, da intendersi come forze più profonde, metabiologiche, che nella totalità organica dell'ente umano stanno a condizionare la stessa compagine fisica e fisio-psichica – solo quando si è assunto questo punto di vista eminentemente tradizionale si può penetrare in tutti i suoi aspetti il mistero della decadenza delle razze. Ci si può allora render conto che, come nel singolo individuo l'abdicazione e il collasso interno, la cessazione di ogni tensione morale e il passivo abbandonarsi possono a poco a poco tradursi in un vero e proprio crollo fisico o paralizzare risorse organiche naturali altrimenti efficienti di fronte ad ogni minaccia avvertita dal corpo – del pari sviluppi del genere possono realizzarsi sul piano di quelle più grandi entità, che sono le razze umane nella loro vita, nello spazio e nel tempo. E l'accenno, ora fatto, di risorse organiche neutralizzate quando la tensione interna – morale e spirituale – di un singolo viene meno, può anzi permetterci di considerare meno semplicisticamente e meno materialisticamente lo stesso caso delle alterazioni razziali dovute a mescolanza e a contaminazione.

Questo caso, infatti, non di rado può essere analogo a quanto accade nelle infezioni. È noto, infatti, che i bacteri, i microbi, non sono sempre causa fatale, univoca del male: a che, attraverso il contagio, il morbo si sviluppi, occorre una certa, maggiore o minore, predisposizione. Lo stato d'integrità, di perfetta tonicità dell'organismo condiziona, a sua volta, questa predisposizione, mentre a sua volta, su di esso molto influisce il fattore spirituale, la «presenza», o meno, di tutto l'essere a sé stesso, l'intrepidezza interna invece dell'angoscia, ecc. In conformità di questa analogia si può pensare che, affinché gli incroci abbiano davvero un esito fatalmente, inesorabilmente degenerativo per una razza, senza eccezione, occorre che questa razza, già in una certa misura, sia interiormente lesa, sia decaduta rispetto alla sua originaria tensione.

Quando una razza si è ridotta ad un insieme di automatismi atavici, i quali poi rappresentano la sopravvivenza di quel che essa originariamente era, allora basta un urto, una lesione, una semplice azione dall'esterno per farla precipitare, per sfigurarla e denaturarla. Essa, in tal caso, non si comporta come un corpo elastico, pronto a reagire e a riprendere la sua forma originaria dopo l'urto (sempreché – s'intende – questo non oltrepassi certi limiti e non si trasformi in una sollecitazione permanente), bensì come un corpo rigido, anelastico, che subisce passivamente l'impronta dell'azione esterna.

Sulla base di queste considerazioni si possono distinguere due compiti pratici del razzismo. Il primo lo si potrebbe dire di *difesa passiva.* Si tratta, cioè, di metter la razza al riparo di tutte le azioni esterne (incroci, forme inadatte di vita e di cultura ecc.) che potrebbero rappresentare, per essa, un incentivo di crisi, di mutazione e di snaturamento. Il secondo compito è invece quello di *resistenza attiva,* e consiste nel ridurre ad un minimo la predisposizione della razza alla degenerazione, cioè il terreno in cui essa può esser passivamente esposta all'azione esterna. Questo compito equivale essenzialmente ad «esaltare» la razza interna, a far sì che essa non venga mai meno alla sua intima tensione, che, come contro-parte della sua integrità fisica, all'interno della razza vi sia qualcosa, come un fuoco indomabile e irreducibile, desideroso sempre di nuova materia per divampare, di nuovi ostacoli che lo sfidino e lo costringano alla riaffermazione.

Questo secondo compito è evidentemente più arduo del primo, perché caso per caso esso può esigere soluzioni diverse e perché per esso poco giovano misure esterne, generali e materiali. Si tratta di

vincere l'inerzia dello spirito, quella forza di gravità che è vigente nell'interiorità umana non meno che nel mondo fisico esteriore e là si traduce appunto nell'inclinazione all'abbandono, al «lasciarsi vivere», al seguir sempre la linea di minor resistenza. Ma, purtroppo, pel singolo così come per la razza, per vincere questo pericolo occorre un punto d'appoggio – la capacità di agire direttamente, di tenersi sempre al vertice dell'onda per un'interna iniziativa che senza stimoli sempre si rinnova non può corrispondere che ad una dotazione eccezionale, non può esser ragionevolmente richiesta come un dato normale. Come dicevamo, a che la tensione, divenuta latente, si ridesti prima che sia troppo tardi e subentrino i processi dell'automatizzazione della razza, occorre un ostacolo, una prova, quasi una sfida. È allora che avviene la crisi e la decisione: col modo del loro reagire, le potenze più profonde, metabiologiche della razza dimostrano allora se esse sono state più forti delle contingenze e dei destini di un certo periodo di storia. Nel caso della reazione positiva, nuove potenzialità vitali vanno, dal profondo, a risaturare il circuito razziale. Un nuovo ciclo ascendente s'inizia, per quella razza.

In certi casi, è perfino possibile che proprio l'incrocio – naturalmente, mantenuto in limiti ben precisi – assolva una funzione del genere. Ciò è noto nella zootecnica. La «razza pura», in certe specie animali, è il risultato sia della preservazione dell'eredità che di un sapiente incrocio. Noi non siamo del parere del Chamberlain, che inclinava ad estendere una veduta del genere alle «razze superiori» dell'umanità. Tuttavia, è un fatto ben provato che in certe famiglie aristocratiche, le quali, con la loro legge del sangue lungo i secoli sono l'unico campo sperimentale finora avuto dal razzismo nella storia, alcuni incroci hanno appunto avuto la virtù di prevenire l'imbastardimento per estinzione o degenerazione interna. Qui – lo sottoliniamo – si tratta di una prova, non di una regola. Di una prova, anzi, che può anche significare una sfida pericolosa al sangue. Ma il pericolo ridesta. Dinanzi all'elemento eterogeneo introdotto dall'incrocio il nucleo omogeneo è chiamato a riaffermarsi, a ridurre a sé ciò che è estraneo, ad esercitare di fronte ad esso la parte che ha il «dominante» di fronte al «recessivo», nel campo delle leggi di Mendel. Se la reazione è positiva, il risultato è un risveglio. Il ceppo, che sembrava esausto ed esaurito, si ravviva. Ma se già troppo si era scesi, o se l'eterogeneità è eccessiva, la prova fallisce, ed è il rapido e definitivo tramonto.

Ma il più alto strumento di risveglio interno della razza è la *lotta,* e la *guerra* sua più alta espressione. Che il pacifismo e l'umanitarismo siano fenomeni solidali all'internazionalismo, alla democrazia, al cosmopolitismo e al liberalismo, è cosa affatto logica – lo stesso istinto antirazzista presente negli uni si riflette e conferma negli altri. La volontà di livellamento subrazziale, insita nell'internazionalismo, trova nell'umanitarismo pacifista il suo alleato, incaricato ad impedire che la prova eroica vada a guastare il giuoco, galvanizzando le forze superstiti di popoli razzialmente non ancor del tutto sradicati. È però cosa singolare – per quanto significativa nei riguardi degli errori a cui può condurre una impostazione unilateralmente biologica del problema razzista – che la teoria razzista delle «selezioni a rovescio», quale fu espressa, ad esempio, dal Vacher de Lapouge, partecipa, in una certa misura, di quella stessa incomprensione circa ciò che la guerra può significare positivamente per la razza, nutrita, qui però a ragion veduta, dal democratismo internazionalista. Infatti con questa teoria si suppone che ogni guerra si risolva in una eliminazione progressiva dei migliori, degli esponenti della razza ancora pura dei vari popoli, facilitando così una involuzione.

Veduta unilaterale: perché considera solo quel che nello scomparire di alcuni va perduto, non quel che in ben più vasta misura in altri si desta attraverso l'esperienza della guerra e che, altrimenti, mai si sarebbe destato. Cosa ancor più evidente, se poi non consideriamo le guerre antiche, le quali in gran parte furono combattute da *élites* mentre gli strati più bassi da esse erano risparmiati, bensì le guerre moderne, che impegnano intere nazioni armate e che inoltre, nel loro carattere di totalitarietà, investono le forze non solo fisiche ma anche morali e spirituali, di combattenti e di non combattenti. L'ebreo Ludwig è andato in escandescenze per un articolo, uscito in una rivista militare tedesca, nel quale si mettevano in rilievo le possibilità di selezione relative perfino ai bombardamenti aerei, ove la prova del sangue freddo, dell'immediata, lucida reazione dell'istinto d'orientamento opposto ad ogni impulso bruto e confuso, non può non risolversi in una discriminazione decisiva per coloro che hanno la massima probabilità di scampare e di sopravvivere.

Lo scandalo dell'ebreo umanitario Ludwig, che pur si è fatto banditore bellicoso della «nuova Santa Alleanza» contro il Fascismo, non può nulla contro quel che di giusto vi è perfino in considerazioni del genere. Se la prossima guerra mondiale sarà una «guerra totale» essa significherà anche una «prova totale» delle forze razziali superstiti del mondo moderno. Certo, gli uni crolleranno là dove gli altri si desteranno e ascenderanno. Catastrofi senza nome potranno perfino essere il duro prezzo di àpici eroici e di nuove liberazioni di forze primordiali sopite lungo grigi secoli. Ma tale è la fatale condizione per la creazione di ogni nuovo mondo – ed è un nuovo mondo che noi chiediamo al futuro.

Le presenti considerazioni debbonsi però considerare semplicemente introduttive nei riguardi del significato che il fatto guerra ha, in generale, per la razza. Tre punti fondamentali dovrebbero esser ulteriormente considerati. Anzitutto, dal momento che noi partiamo dall'idea della fondamentale differenza delle razze umane – differenza che, secondo la dottrina dei tre gradi del razzismo, non si restringe alla corporeità, ma tocca anche l'anima e lo spirito – bisogna attendersi che il comportamento spirituale e fisico di fronte all'esperienza o prova della guerra, sia diverso a seconda delle varie razze; sarà quindi necessario e interessante individuare il senso, secondo il quale, per ogni singola razza, si verifica la detta reazione.

In secondo luogo, bisogna considerare un rapporto di interdipendenza fra ciò che un razzismo ben inteso può fare per la razza in vista della guerra e ciò che, a sua volta, la guerra, nel presupposto di una giusta attitudine spirituale, può fare per la razza. Si può parlare, nel riguardo, di una specie di germe o nucleo primario creato o ridestato preliminarmente dal razzismo col mettere in rilievo, nella coscienza di un popolo, i valori razziali; germe o nucleo che fruttificherà nel clima della guerra allo stesso modo che esso, a sua volta, vale a dare all'esperienza della guerra, agli istinti e alle correnti di forze profonde che attraverso tale esperienza affiorano, si palesano e si affermano, una giusta, feconda direzione.

E ciò porta al terzo ed ultimo punto. Si suole parlare troppo genericamente e romanticamente di «eroismo», «esperienza eroica» e simili. E quando non si hanno tali assunzioni romantiche, nei tempi moderni sembrano restare solo quelle materialistiche, come accade quando gli uomini che si ridestano e lottano sono considerati semplicemente come «materiale umano» o quando l'eroismo dei combattenti lo si misura solo alla stregua della vittoria come mezzo ad un fine, che è semplicemente incremento della potenza materiale ed economica e del territorio di un dato Stato.

Entrando nell'ordine di considerazioni, che qui sono state accennate, bisogna capovolgere vedute del genere. Già come «prova del fuoco» di forze primordiali della razza, l'esperienza eroica, oltre al resto, è mezzo rispetto ad un fine essenzialmente spirituale e interiore. Ma vi è di più: l'esperienza eroica si differenzia nei suoi risultati non solo a seconda delle diverse razze, ma altresì a seconda della misura in cui, in seno alla razza, si è enucleata ed ha assunto il potere la «super-razza». Ai varii gradi di questa differenziazione creativa corrispondono altrettanti modi di essere eroe e altrettante forme di risveglio attraverso l'esperienza eroica. Sul piano più basso, son forze promiscue, essenzialmente vitali, istintive e collettivistiche che affiorano – si ha qualcosa di simile al risveglio in grande dell'«orda primordiale», con la solidarietà, l'unità di destino e di olocausto ad essa propria. Grado per grado, questa esperienza prevalentemente naturalistica si purifica, si dignifica, si rende luminosa: fino a giungere alla forma più alta, che corrisponde alla concezione ariana della guerra come «lotta santa», e della vittoria e del trionfo come un culmine, avente identico valore di quelli della santità e dell'iniziazione e, infine, della morte in campo come *mors triumphalis,* come superamento non rettorico, ma effettivo, della morte.

Avendo accennato a tutti questi punti in maniera sommaria ma, speriamolo, sufficientemente intelligibile, ci proponiamo di trattarli partitamente in alcuni scritti che faranno seguito al presente e che dunque considereranno specificamente le varietà dell'esperienza eroica in funzione della razza e poi la visione della guerra propria, particolarmente, alla tradizione nordico-aria e ario-romana.

DUE EROISMI

Per poter sviluppare le considerazioni, preannunciate nel nostro precedente scritto (n. del 20 ottobre), circa il vario significato che il fatto guerra e l'esperienza dell'eroismo possano rappresentare per la razza, occorre accennare brevemente al concetto di «superrazza» e alla distinzione, ad esso connessa, fra razze «di natura» e razze nel senso più alto, umano e spirituale.

Secondo la veduta tradizionale, l'uomo, in quanto tale, non si riduce a determinismi puramente biologici, istintivi, ereditari, naturalistici; se tutto ciò ha la sua parte, trascurata da uno spiritualismo sospetto, pure sta di fatto che l'uomo si distingue dall'animale in quanto partecipa anche ad un elemento sovrannaturale, superbiologico, solo in funzione del quale egli può esser libero e sé stesso. In via normale, questi due aspetti dell'essere umano non si trovano necessariamente in contraddizione. Pur obbedendo a leggi proprie, che debbono esser rispettate, ciò che nell'uomo è «natura» si presta ad esser organo e strumento di espressione e d'azione a ciò che in lui è più che «natura». Solo nella visione della vita propria ai popoli semitici e soprattutto al popolo ebraico la corporeità si fa la «carne» quale radice d'ogni peccato e antagonista irriducibile dello spirito.

Si tratta ora di estendere questo modo di vedere dal singolo a quelle individualità più vaste, che sono le razze. Alcune razze si possono paragonare all'animale o all'uomo che, degradandosi, è passato ad un modo puramente animale di vita: tali sono le «razze di natura». Esse non sono illuminate da alcun elemento superiore, nessuna forza dall'alto le sorregge nelle vicende e nelle contingenze in cui si svolge la loro vita nello spazio e nel tempo. Per ciò stesso. predomina in esse l'elemento collettivistico, come istinto, come «genio della specie», spirito e unità dell'orda. In senso lato, il sentimento della razza e del sangue qui può esser più forte e sicuro che in altri popoli o stirpi: ma purtuttavia esso rappresenta sempre qualcosa di sub-personale, di affatto naturalistico; è p. es. l'oscuro «totemismo» delle popolazioni selvagge, nelle quali il *totem*, entità quasi mistica della razza o tribù significativamente associato ad

una data specie animale, viene concepito come qualcosa di primario rispetto ad ogni singolo, quasi come anima della sua anima, non in astratto, in teoria, ma in ogni espressione della vita quotidiana. Avendo accennato ai selvaggi, di passaggio, e riservandoci di tornar eventualmente sull'argomento, dobbiamo indicare l'errore di coloro che considerano i selvaggi come i «primitivi», cioè come forme originarie dell'umanità da cui, secondo il solito giuoco di bussolotti dell'inferiore che darebbe luogo miracolisticamente al superiore, si sarebbero «evolute» le razze superiori. In molti casi è esattamente il contrario che è vero. I selvaggi e molte razze, che possiamo considerare di «natura», non sono che gli ultimi resti degenerescenti di razze e civiltà superiori assai anteriori, scomparse, di cui spesso talvolta a noi non è giunto nemmeno il nome. Ecco perché i presunti «primitivi» ancor oggi esistenti non tendono ad «evolvere», bensì a scomparire definitivamente, ad estinguersi.

In altre razze, invece, l'elemento naturalistico è, per dir così, il veicolo di un elemento superiore, superbiologico, che sta al primo come anima a corpo. Un tale elemento quasi sempre si incarna nella *tradizione* di tali razze e nella *élite* che questa tradizione incarna e mantiene vivente. Qui, dunque, dietro ad una razza del corpo e del sangue, che la esprime in modo più o meno perfetto a seconda le circostanze, gli individui e, spesso, a seconda le caste in cui quella stirpe si articola, sta una razza dello spirito.

Una tale verità venne distintamente sentita dovunque, in forma simbolica, l'antichità attribuì origini «divine» o «celesti» ad una data razza o stirpe o casta. È un àmbito, questo, in cui, dunque, la purità, o meno, del sangue non basta più a definire l'essenza e il rango di una data razza. Specie dovunque fu in vigore il regime delle caste, evidentemente, ogni casta poteva considerarsi «pura», perché per tutte valeva la legge dell'endogamia, della non-mescolanza. Non l'aver – semplicemente – sangue puro, ma l'averne uno – simbolicamente – «divino» definiva invece la casta o razza superiore di fronte a quella plebea o a ciò che noi abbiamo chiamato la «razza di natura». Ond'è che nelle antiche civiltà indogermaniche di Oriente la comunità o razza spirituale degli *ārya* si identificava a quella dei *dvīja*, cioè dei «nati due volte», dei «rinati»: allusione ad un elemento sovrannaturale ad essa pertinente, dote latente di «razza» in senso superiore, che un rito speciale, il cui effetto veniva paragonato alla seconda nascita, ad una ri-generazione, doveva volta per volta confermare nel singolo. Ma anche su ciò avremo forse

da tornare, questi accenni già bastando per l'argomento che ora intendiamo trattare.

Da aggiungere vi è solo che, dando uno sguardo all'umanità attuale, non solo è difficile trovare un gruppo che mantenga allo stato puro l'una o l'altra delle razze del corpo, ma si deve purtroppo riconoscere che la stessa distinzione generale fra razze naturalistiche e razze superiori, o superrazze, in moltissimi casi si fa oltremodo incerta: in moltissimi casi l'uomo moderno ha perduto sia la sicurezza d'istinto propria alle «razze di natura», sia la superiorità e la tensione metafisica propria alla «superrazza». Egli rassomiglia piuttosto a quel che, nella realtà, e non nella supposizione degli evoluzionisti, sono i popoli primitivi: esseri che, pur procedendo da razze originariamente superiori, si sono degradati in modi animaleschi, naturalistici, amorfi e semi-collettivistici di vita. Ciò che in queste stesse pagine Landra ha efficacemente chiamato «la razza dei borghesi», il piccolo uomo conformista e benpensante, lo spirito «evoluto» che si inventa una superiorità sulla base di rettorica, di vuote speculazioni e di squisiti estetismi, il pacifista, l'arrivista e l'umanitarista panciafichista, tutto questo materiale semispento di cui si compone una parte così rilevante del mondo moderno è effettivamente un prodotto di degenerescenza razziale, la creatura di una crisi profonda, tanto più tragica inquantoché nemmeno sentita come tale, dell'uomo d'Occidente.

Ed ora passiamo al fatto guerra e all'esperienza dell'eroismo. L'uno e l'altra – abbiamo affermato nel nostro precedente scritto – sono strumenti di risveglio. Di risveglio, però, di che cosa? La guerra, vissuta, determina una prima selezione, essa separa i forti dai deboli, gli eroi dai vigliacchi. Gli uni cadono, gli altri si affermano. Ma ciò non basta. Esistono modi diversi di esser eroi, significati diversi che possono esser sperimentati nell'esperienza eroica. Per ogni razza dovrà attendersi una reazione diversa, specifica. Ma, per ora, tralasciamo questo punto. Seguiamo invece la «fenomenologia» del risveglio della razza determinato dalla guerra, cioè le varie modalità tipiche di esso, partendo – teoricamente – dalla distinzione ora fatta (razze di natura e superrazza) e – praticamente – dal lato concreto, vale a dire dal fatto che, la guerra moderna non essendo più di *élites* guerriere specializzate, ma di masse, ad affrontarla va, in larga misura, il tipo misto, borghese, semidegradato, che poco sopra abbiamo detto prodotto di crisi.

Il mettere alla prova del fuoco un tale prodotto di crisi, l'imporgli una alternativa fondamentale, non teorica, ma in termini di realtà e, perfino, di vita e di morte, questo è il primo effetto salutare del fatto guerra per la razza. *Ignis essentiae* – si direbbe nella terminologia degli antichi alchimisti: il fuoco che saggia, che denuda le «essenze».

Per seguire più concretamente questo sviluppo, vogliamo assumere dei riferimenti da una documentazione *sui generis,* quale si trova in autori noti, quali p. es. il tedesco Erich Maria Remarque e il francese René Quinton.

Tutti conoscono il Remarque come autore del famigerato romanzo *Nulla di nuovo sul fronte occidentale,* giudicato come un capolavoro di disfattismo. La nostra opinione in proposito non è diversa: è utile, tuttavia, esaminare con la più fredda oggettività di che si tratta. I personaggi del romanzo sono adolescenti partiti come volontari essendo imbevuti di ogni specie di «idealismo», vibranti di quella concezione retorica, romantica e coreograficamente eroica della guerra, che avevano diffuso coloro i quali, con fanfare e bei discorsi, si erano limitati ad accompagnarli fino alla stazione. Giunti al fronte, presi nella vera esperienza della guerra moderna, essi si trovano a constatare, che si tratta di tutt'altra cosa e che non vi è più alcuno degli ideali e dei retorismi precedenti che possa sostenerli. Essi non divengono né dei vili, né dei traditori: ma il loro essere interno è trasformato, è una generazione spezzata irrimediabilmente, anche quando gli obici l'hanno risparmiata. Essi si portano innanzi, spesso sono degli «eroi» – ma come che cosa? Essi sentono la guerra come una vicenda elementare, impersonale, a-umana, come una vicenda di forze scatenate, sussistere nella quale non è possibile che ridestandosi come esseri fatti d'istinti assoluti, lucidi quanto inesorabili, quasi indipendenti dalle persone. Son queste forze che portano innanzi tali giovani, che li fanno affermare là dove altri sarebbero stati spezzati o avrebbero impazzito o avrebbero preferito la sorte dei disertori e dei vili: ma, oltre a questo, nessun entusiasmo, nessun ideale, nessuna luce. A suggellare in modo morbosamente suggestivo la terribile anonimità di questa vicenda, ove il singolo non conta più nulla, il Remarque fa finire il libro con la fine dell'unico giovane, del gruppo originario, che era scampato, il quale muore quasi alla soglia dell'armistizio, in un giorno così calmo, che i comunicati si limitarono alla frase: «Nulla di nuovo sul fronte occidentale».

A parte il fatto che l'autore di questo libro è stato effettivamente un combattente, sarebbe difficile affermare che processi del genere siano solo «da romanzo», senza riscontro con la realtà. Il disfattismo del libro, il suo lato insidioso e deleterio, sta piuttosto in ciò: nel ridurre *tutta* la guerra, vale a dire, tutte le possibilità dell'esperienza della guerra, ad un solo aspetto reale sì, ma particolare di essa; in realtà, qui si tratta solo dell'esito negativo di una prova, che però da altri può esser superata anche positivamente. Un punto è importante tener fermo: la tesi antiborghese. Fin qui, si può esser perfino d'accordo con Remarque. La guerra agisce come una catarsi, come una «purificazione»: *ignis essentiae.* Belle parole, bei sentimenti, voli retorici, miti e parole d'ordine, umanitarismo e patriottismo parolaio son spazzati via, è spazzata via la piccola persona con l'illusione della sua importanza e della sua utilità. Tutto ciò è troppo poco. Ci si trova di fronte a forze pure. E per resistere, bisogna ridestarsi egualmente come forze pure intimamente connesse con la profondità della razza: dimenticando il proprio «io», la propria vita. Ma ecco che proprio qui si affacciano le due possibilità opposte: fatte saltare le superstrutture della «razza del limbo», dell'uomo borghese, semi-spento, due vie sono parimenti aperte: *il superamento dell'«umano» col passaggio nel sub-umano, ovvero col passaggio nel super-umano.* Nell'un caso si ridesta la bestia. Nell'altro l'eroe nel senso vero, nel senso sacrale e tradizionale: nell'uno si ridesta la «razza di natura», e nell'altro si ridesta la «superrazza». Il Remarque non conosce che la prima soluzione.

Qualche anno fa è uscita anche in una traduzione italiana un'opera di René Quinton: *Massime sulla guerra.* Essa rappresenta un'altra testimonianza assai singolare. Otto volte ferito nella guerra mondiale, ripetutamente decorato con le più ambite decorazioni, il Quinton può evidentemente aspirare alla generica qualifica di «eroe». Ma che significati ha vissuto questo «eroe» nella guerra? Il libro in quistione è la risposta. La guerra è concepita e giustificata dal Quinton biologicamente, in stretta dipendenza dagli istinti della specie e della «selezione naturale». Alcune citazioni:

> «*Vi sono alla base di ogni essere, due moventi: quello egoistico che lo spinge a conservare la propria vita e quello altruistico che lo porta a dimenticarsi, a sacrificarsi per un fine naturale che egli ignora e che si identifica al profitto della specie. Così il debole, nel momento del servigio della*

specie, attacca il fratello più potente, senza prudenza, senza ragioni, senza sperare nemmeno di vincere. *Il genio della specie gli comanda di attaccare e di giuocarsi la vita* [...] *Il maschio e la femmina sono creati pel servigio della specie. I maschi sono organizzati per lottare fra loro* [in vista della selezione sessuale]. *La guerra è il loro stato naturale, come per la femmina l'ordine sacro è di concepire e poi di allevare*».

Donde questa singolare concezione dell'eroismo:

«*L'eroe non agisce per dovere, ma per amore* [da intendersi: in funzione di istinti di razza che fan capo alla funzione sessuale]. *In guerra l'uomo non è più uomo, egli non è più che il maschio* [...] *La guerra è un capitolo dell'amore – i maschi della stessa specie si inebriano nello straziarsi a vicenda. L'ebrezza della guerra è una ebrezza d'amore*».

Strumento della specie, della razza del corpo in uno scatenamento primordiale, secondo Quinton

«*l'eroe non ha perciò nulla di sublime, non diversamente dalla madre eroica che si precipita in un incendio per salvare il proprio bambino: sono il maschio e la femmina nati*».

Per precisare il livello in cui, seguendo tale via, si va a finire, citeremo questi altri passi del Quinton:

«*Ogni ideale* è un pretesto *per uccidere. L'odio è la cosa più importante della vita. I saggi che non odiano più sono maturi per la sterilità e per la morte. Tu non devi capire i popoli* [nemici], *ma devi odiarli. Più l'uomo si eleva, più cresce il suo odio per l'uomo. La natura non ha affatto creato i maschi e i popoli a che si amassero*».

La gioia di far male all'avversario costituirebbe uno degli elementi essenziali dell'eroe.

«*Nella vita sociale non vi sono che dei doveri artificiali. La guerra ne libera l'uomo e lo restituisce agli istinti primitivi*».

Nell'inquadramento evoluzionistico-biologico di una tale veduta, tali istinti sono essenzialmente in funzione di razza, di specie.

Come sarebbe inesatto considerare il Remarque solo come un

disfattista per partito preso, così sarebbe inesatto considerare il Quinton come un combattente che, nel punto di esprimere teoricamente le sue esperienze, cade vittima della famigerata teoria della lotta come selezione naturale della specie. Vi è di più. Vi è, sia pure con vari tratti di caricatura e di unilateralezza, il segno di una vita reale. Effettivamente, dalla pecora può sorgere il leone proprio in questo senso. L'uomo si ridesta, riprende contatto con forze profonde della vita e della razza, da cui si era estraniato, ma per non essere niente più che «maschio» e, al massimo, che «magnifica bestia da preda». Nell'ordine di «razze di natura» ciò può esser normale e i fenomeni, con cui esperienze del genere son suscettibili ad accompagnarsi – solidarietà d'orda, unità di destino ecc. – possono perfino sortire un'effetto salutare, rianimatore, per un dato gruppo etnico organizzato. Ma dal punto di vista di chi già appartenne ad una «razza dello spirito», ciò non può esser che la prova del fuoco risoltasi in una caduta. La catarsi, l'amputazione dell'escrescenza «borghese» operata dalla guerra, qui mette a nudo non ciò che è superiore all'ideale della personalità, ma ciò che gli è inferiore, segnando il punto limite dell'involuzione della razza dello spirito in quella del corpo. Per usare i termini delle antiche tradizioni arie, ciò è *pitr-yāna*, la via di chi si dissolve nelle oscure forze ancestrali, non *dēva-yāna*, la «via degli dèi»

Consideriamo ora l'altra possibilità, il caso, cioè, in cui l'esperienza della guerra si risolva in una restaurazione, in un risveglio della razza dello spirito, o superrazza. Abbiamo già detto quale sia, nella superrazza, il rapporto normale fra l'elemento biologico e quello super-biologico, se si preferisce: fra l'elemento «vitale» e quello propriamente spirituale. Il primo deve valere come uno strumento per la manifestazione e l'espressione del secondo. Avendo questo punto di riferimento, si può racchiudere in una formula assai semplice ciò che occorre, per la soluzione positiva: l'esperienza eroica e, in genere, l'esperienza del rischio, del combattimento, della tensione agonale deve costituire per il singolo una di quelle culminazioni interiori, nelle quali l'estrema intensità della vita (elemento biologico) si risolve e quasi capovolge in un *più-che-vita* (elemento super-biologico). Insomma, è un liberarsi *ascendendo* dal vincolo dell'individualità, è l'assumere lo scatenamento del lato più profondo del proprio essere come strumento di una specie di estasi attiva, non significante sprofondamento, ma trasfigurazione della personalità e, con essa, di tutto ciò che è visione lucida, azione pre-

cisa, comando, dominazione. Momenti simili, simili culminazioni dell'esperienza eroica non solo non escludono, ma anzi esigono tutto quel che nella guerra ha carattere «elementare», distruttivo, quasi potremmo dire *tellurico*: proprio quel che per la piccola individualità e per il piccolo io, per l'imbelle intellettualista o per l'umanitarista sentimentale ha carattere esiziale, deprecabile, deleterio per i valori «umani», appare qui aver invece valore spirituale. Perfino la morte – la morte in campo – si fa, a tale stregua, testimonianza di vita, donde la concezione romana della *mors triumphalis* e quella nordica della Walhalla come sede di una immortalità esclusivamente riservata agli «eroi». Ma vi è di più: assunzioni di tal genere dell'esperienza eroica sembrano possedere una efficacia quasi magica: sono trionfi interiori che possono determinare la vittoria anche materiale e sono una specie di evocazione di forze divine intimamente legate alla «tradizione» e alla «razza dello spirito» di una data stirpe. Ond'è che a Roma, nel rito del trionfo, il duce vincitore andava a rivestire le insegne stesse della divinità capitolina.

Già da questi accenni il lettore può presentire che quanto diciamo non è una nostra «teoria», una posizione o interpretazione filosofica da noi escogitata. Questa dottrina dell'eroismo come culminazione sacrale e quasi magica, questa concezione mistica e ascetica del combattere e dello stesso vincere hanno una tradizione precisissima, oggi dimenticata ma ampiamente documentata nelle testimonianze delle civiltà antiche, e massimamente di quelle ariane. È per questo che, in un prossimo articolo, ci proporremo appunto di esprimere gli stessi significati facendo parlare miti e simboli e riti antichi, romani e indogermanici; cosa che varrà anche a rendere più chiaro quel che, per ora, abbiamo dovuto necessariamente esporre in forma sintetica e generale.

LA RAZZA E LA GUERRA: LA CONCEZIONE ARIANA DEL COMBATTERE

Nel nostro precedente articolo (n. del 20 novembre), trattando delle possibilità che il fatto guerra e l'esperienza eroica possono offrire per un risveglio di forze profonde, connesse al substrato stesso della razza, abbiamo visto che, in via generalissima, si presentano due casi distinti, anzi opposti: la crisi della piccola personalità borghese, addomesticata, conformista, intellettualoide o vuotamente idealista, in un primo caso può risolversi in un crollo, significante emergenza di forze e di istinti elementari, che in guerra riportano il singolo allo stadio prepersonale delle «razze di natura»: razze, che si esauriscono in un fascio di istinti, sia di conservazione che di affermazione selvaggia. In un secondo caso, invece, tutto ciò che di più «elementare» e di non-umano può attuarsi nella esperienza eroica diviene un mezzo di trasfigurazione, di elevazione e integrazione della personalità in un modo – per dir così – trascendente d'essere. Mentre in ciò si compie una evocazione di quel che noi abbiamo denominato «razza dello spirito», cioè dell'elemento spirituale, dall'«alto», che nelle stirpi superiori agisce formativamente sulla parte puramente biologica e sta alla radice della loro «tradizione» e della loro fatidica grandezza – simultaneamente, dal punto di vista del singolo, si hanno esperienze, che l'antichità, e specificamente l'antichità aria, considerò non meno ricche di frutti sovrannaturali di quelle dell'ascetismo, della santità e persino della iniziazione. Ricordato in questi termini il nostro punto di partenza, precisiamo i soggetti che noi intendiamo ulteriormente sviluppare. Anzitutto, secondo quanto annunciammo, vogliamo produrre una breve documentazione per far vedere che l'accennata concezione dell'eroismo, lungi dall'essere il prodotto di una nostra particolare speculazione o una vuota proiezione retorica, risponde ad una precisa tradizione ricorrente in tutta una serie di civiltà antiche. In secondo luogo, vogliamo sviluppare la concezione aria della «vittoria», intesa come un valore appunto «mistico», strettamente connessa ad una rinascita interiore. Infine, passando ad un piano più concreto, vogliamo vedere quale è, in genere, il comportamento delle varie razze in relazione a quest'ordine di idee. Nel presente articolo esauriremo il primo punto.

In via generale, rileviamo che soprattutto per l'antica umanità aria ogni guerra appariva come la immagine di una lotta perenne fra forze metafisiche: da un lato stava il principio olimpico e luminoso, la realtà uranica e solare; dall'altro, stava invece la forza bruta, l'elemento «titanico», tellurico, «barbarico» in senso classico, il principio demonico-feminile del caos. Sempre ricorre, sotto rivestimento simbolico, nella mitologia ellenica questa veduta; in termini ancora più precisi e radicali essa si riafferma nella visione generale del mondo propria alle razze irano-arie, che si consideravano direttamente come *militia* del Dio luminoso in lotta contro la potenza delle tenebre; essi permangono in tutto il Medioevo, spesso conservando, malgrado la nuova religione, motivi classici. Così lo stesso Federico I di Svevia, nella lotta contro i Comuni in rivolta, rievocava il simbolo di Eracle e dell'arma con cui questo eroe simbolico delle stirpi dorico-arie e acheo-arie combatté quale alleato delle forze «olimpiche» e avversario delle oscure creature del caos.

Una tale concezione generale, intimamente vissuta, non poteva non riflettersi anche nelle forme più concrete di vita e di attività, fino ad elevarle ad un significato di simbolo e quasi diremmo di «rito». Ai nostri fini, vale rilevare particolarmente la trasformazione della guerra in «via di Dio» e in «grande guerra santa».

Deliberatamente tralasciamo qui le documentazioni proprie alla romanità, perché esse le utilizzeremo trattando, nel prossimo articolo, della «mistica della vittoria». Cominceremo invece col riferire le testimonianze, del resto abbastanza note, relative alla tradizione nordico-aria. In essa il Walhalla è la sede di una immortalità riservata eminentemente agli eroi caduti sul campo di battaglia. Lo stesso Signore di questa sede, Odhin-Wotan, dalla *Ynglingasaga ci* vien presentato anche come colui che col suo sacrificio simbolico all'albero cosmico Yggdrasil avrebbe mostrato agli eroi la via che conduce fino a quel soggiorno divino, ove si vive eternamente, come in una vetta luminosa splendente oltre le nubi. Secondo questa tradizione, nessun sacrificio o culto è più gradito al Dio supremo, quanto quello che compie l'eroe che combatte e cade sul campo di battaglia. Ma vi è di più, vi è una specie di controparte metafisica riprendente la veduta poco su accennata: le forze trasumanate degli eroi che, cadendo, hanno sacrificato a Odhin, andrebbero ad accrescere la falange di cui questo dio ha bisogno per combattere contro il *ragna-rökkr,* cioè il destino di «oscuramento del divino» che incombe sul mondo da lontane età. Nell'*Edda* è infatti detto

che «per grande che sia il numero degli eroi raccolti nel Walhalla, essi non saranno mai troppi per quando verrà il Lupo». Il «Lupo» qui è il simbolo di una potenza oscura e selvaggia che, in precedenza, alla stirpe degli «eroi divini», o *Asen,* era riuscito di incatenare e soggiogare; l'«età del Lupo» è più o meno la corrispondenza dell'«età del ferro» della tradizione classica e dell'«età oscura» – *kali-yuga* – di quella indo-aria: si allude, per simboli, ad un'èra di scatenamento di forze puramente terrestri e sconsacrate.

Importante è rilevare che analoghi significati permangono e si ritrovano sotto la veste esteriore cristiana propria all'ideologia medievale delle Crociate. Qui la liberazione del Tempio, la conquista della Terra Santa, ebbero molte più connessioni, di quel che non si supponga, con le antiche tradizioni arie relative appunto al mistico Asgard, concepito come una lontana terra degli eroi, ove non regna la morte e i cui abitanti godono di una vita incorruttibile e di una calma sovrannaturale. La «guerra santa» appariva come una guerra tutta spirituale, tanto che dagli antichi cronachisti poté venir letteralmente paragonata a «un lavacro, che è quasi fuoco di purgatorio prima della morte»: chiaro riferimento al significato ascetico della lotta. «Quale gloria per voi, non uscir dalla mischia che coperti di allori. Ma quale maggior gloria è mai quella di guadagnare sul campo di battaglia una corona immortale» – diceva ai Crociati, con speciale riferimento ai Templari, un Bernardo di Chiaravalle nella sua *Laude de nova militia.* La «glorie asolue», quella stessa attribuita al Signore nell'alto dei cieli – *in excelsis Deo* – era promessa al guerriero nei testi provenzali.

Inoltre i rovesci militari subiti dalle Crociate, fonte, in un primo momento, di sorpresa e di sgomento, valsero a purificare il concetto stesso di guerra da ogni residuo di materialità e di superstiziosa devozionalità. La sorte infelice di una crociata fu paragonata dai Papi e dai predicatori a quella della vita sventurata, la quale non sarebbe giudicata e ricompensata che in termini di una vita e di una giustizia non terrene. Con ciò, si veniva a porre qualcosa di superiore sia al vincere che al perdere e a concentrare ogni valore sull'aspetto spirituale dell'azione.

Ci avviciniamo così al lato più interno dell'esperienza eroica secondo il suo valore ascetico: ad individuare ulteriormente il quale, non deve stupire che noi ora ci riferiremo anzitutto ad una tradizio-

ne che, come quella islamica, apparentemente, sembrerebbe il polo opposto di quella or ora indicata. La verità è che nelle Crociate si trovarono di fronte razze guerriere le quali, in fondo, si combattevano vivendo nella guerra uno stesso significato supermateriale. Ma, in più, nella tradizione islamica le idee, che ora esporremo, sono essenzialmente da considerare come l'eco di una concezione originariamente persiana (ario-iranica), assunta poi dalle razze arabe.

Nella tradizione islamica, dunque, incontriamo il nucleo centrale di tutto l'ordine di idee qui trattato, nella teoria della *duplice guerra,* cioè della «piccola e della grande guerra santa». Come «piccola guerra» qui vale la guerra materiale, combattuta contro un popolo nemico e, in particolare, contro l'ingiusto, il «barbaro» o l'«infedele», nel quale caso essa diviene la «piccola guerra santa», identica alla Crociata nel suo significato esteriore fanatico e semplicemente religioso. La «grande guerra santa» è invece d'ordine spirituale e interiore: è la lotta dell'uomo contro i nemici che egli porta con sé, o, più esattamente, la lotta dell'elemento sovrumano dell'uomo contro tutto ciò che è istintivo, passionale, soggetto alle forze di natura. La condizione per l'interna liberazione è che un tale nemico, l'«infedele» e il «barbaro» in noi, sia abbattuto e ridotto in ceppi.

Ciò premesso, *l'essenza della tradizione in parola sta nel concepire la piccola guerra, cioè quella concreta, armata, come una via attraverso la quale si può realizzare la «grande guerra santa», la guerra interiore, in perfetta simultaneità.* Per tale ragione, nello Islâm «guerra santa» e «via d'Iddio» –*jihad* – sono termini spesso usati come sinonimi. E noi leggiamo nel *Corano*: «Combattono nella via d'Iddio [*cioè nella guerra santa*] coloro che sacrificano la vita terrena per quella avvenire: poiché a chi combatterà nella via d'Iddio, e sarà ucciso, oppure vincitore, noi daremo un possente premio». E ancora: «Di coloro che restano uccisi nella via d'Iddio, le opere non andranno perdute. Dio li dirigerà e disporrà il loro animo. Li farà quindi entrare nel Paradiso che egli ha loro rivelato». In queste ultime parole si allude al caso di una morte effettiva sul campo, la quale dunque va ad assumere lo stesso significato che nell'antichità classica ebbe l'espressione: *mors triumphalis,* morte trionfale. Ma la stessa concezione può anche esser presa in senso simbolico, pensando che chi nella «piccola guerra» ha saputo vivere una «grande guerra santa» anziché lasciarsi travolgere dalla corrente delle forze inferiori destate dalla vicenda guerresca nel suo essere, come accade nel già accennato eroismo alla Remarque o alla Quinton (vedi il precedente articolo), questi ha evocato, in ogni caso, una forza capace, in via di principio, di fargli vincere la crisi della morte. In altri termini, anche senza essere uccisi si può aver vissuta la morte, si può aver vinto, si può aver realizzato la culminazione propria ad una «supervita». Da un punto di vista superiore, «Paradiso», «regno celeste», sono, nella stessa misura che il Walhalla, l'ellenica «Isola degli Eroi» ecc., soltanto figurazioni simboliche, forgiate per le masse, figurazioni che in realtà designano stati trascendenti della coscienza, al disopra di vita e di morte. L'antica tradizione aria ha il termine *jīvan-mūkti* per indicare una realizzazione del genere ottenuta già nel corpo mortale.

Passiamo ora ad una esposizione puramente metafisica della dottrina in parola. La troviamo in un testo delle antiche razze indo-arie, improntato a un senso tale della realtà eroico-spirituale, che esso raramente trova riscontro altrove. È la *Bhagavad-gītā,* parte dal poema epico *Mahābhārata,* il quale, per un occhio esperto, contiene un materiale prezioso non solo nei riguardi della spiritualità delle antiche razze arie emigrate in Asia, ma dello stesso nucleo «iperboreo» di esse che, secondo le vedute tradizionali a cui la nostra concezione della razza si rifà, va considerato all'origine di esse tutte.

La *Bhagavad-gītā,* contiene, nella forma di un dialogo, la dottrina impartita dalla divinità incarnata Krishna ad un principe guerriero, Arjūna, che a lei si era rivolto nel momento in cui, colto da scrupoli umanitari e sentimentalistici, non sapeva più decidersi a scendere in campo contro il nemico. Il giudizio del Dio è categorico: egli definisce «molle vincolo dell'animo», «viltà indegna per un nobile, *che allontana dal Cielo*» la pietà che aveva trattenuto Arjūna dal combattere. Dunque non in base a necessità terrestri e contingenti, ma a un giudizio divino vien qui confermato il dovere di combattere. La promessa è: «Ucciso, avrai il paradiso, vittorioso avrai la terra. Perciò sorgi risoluto alla battaglia». L'orientamento interno, necessario per trasfigurare la «piccola guerra» in «grande guerra santa», in morte e resurrezione trionfale e per poter prender contatto, attraverso l'esperienza eroica, con la radice trascendentale del proprio essere, è dichiarato nettamente da Krshna: «Dedicando a me tutta l'azione [*dice il dio*] con la mente fissa nello stato supremo dell'Io, lontano dall'idea di possesso, liberato dalla febbre mentale, combatti». In termini parimenti chiari si dice circa la «purità»

dell'azione eroica, che deve esser voluta per sé stessa, al di là di ogni motivazione contingente, di ogni passionalità, di ogni volgare utilità. Le parole del testo sono: «Mettendo al pari piacere e dolore, profitto e perdita, vittoria e sconfitta, armati per la battaglia. In tal modo non vi sarà colpa nella tua azione».

Ma si va ancor più oltre, si procede ad una vera e propria giustificazione metafisica della guerra. Cercheremo di esporla nel modo più accessibile possibile. Il testo parte da una distinzione fondamentale: quella fra ciò che nell'uomo è, in senso supremo, spirito, e come tale è incorruttibile e immutabile, e ciò che come elemento corporeo e umano ha solo una illusoria esistenza. Ciò posto, da un lato si mette in rilievo l'irrealtà metafisica di quel che si può perdere o far perdere in una vicenda di combattimento, come vita caduca e corpo mortale (non vi è nulla di doloroso e di tragico – si dice – che cada, ciò che fatalmente è destinato a cadere); dall'altro lato, viene ricordato quell'aspetto del divino, secondo il quale esso appare come una forza assoluta e travolgente. Di fronte alla grandezza di questa forza (che vien fatta balenare ad Arjūna nell'attimo di una visione sovrannaturale), ogni esistenza creata, cioè condizionata, appare come una «negazione». Può dunque dirsi che detta forza folgori ed abbia una terribile rivelazione dovunque tale «negazione» venga attivamente negata, vale a dire, in termini più concreti e intelligibili, dovunque un impeto travolge ogni vita finita, ogni limitazione del piccolo individuo, o per annientarlo, o per farlo risorgere in alto. Peraltro il segreto del «divenire», dell'inquietudine fondamentale e del perenne mutamento che caratterizza il mondo di quaggiù, viene dedotto proprio dalla situazione di esseri, in sé finiti, che pur partecipano oscuramente a qualcosa d'infinito. Gli esseri che secondo la terminologia cristiana si direbbero «creati», secondo quella della antica tradizione aria, invece, «condizionati», divengono, trasmutano, scompaiono, appunto perché in seno ad essi arde una potenza che li trascende, una potenza che vuole qualcosa di infinitamente più vasto di tutto ciò che essi mai possano volere. Una volta che il testo, in vario modo, ha dato il senso di una tale visione della vita, esso va a precisare ciò che il combattere e l'esperienza eroica debbono significare per il guerriero. I valori si capovolgono: attraverso la morte si manifesta una vita superiore, la distruzione, per chi si porta di là da essa, è una liberazione – proprio nei suoi lati più paurosi l'impeto eroico appare come una specie di manifestazione del divino, secondo l'aspetto già accennato,

di forza metafisica di distruzione del finito – nel gergo di certi filosofi moderni si direbbe: di negazione della «negazione». Il guerriero che infrange «il molle vincolo dell'anima», che affronta la vicenda eroica «con la mente fissa nello stato supremo dell'Io», raggiungendo un piano in cui sia l'«io» che il «tu», quindi sia paura per sé, sia pietà per gli altri, perdono ogni significato, in tale vicenda può dirsi che assuma attivamente la forza divina assoluta, in essa si trasfiguri e si liberi infrangendo le limitazioni relative al mero stato umano di esistenza. «La vita – come un arco; – l'animo – come un dardo; il bersaglio da trafiggere – lo spirito supremo: unirsi a questo spirito come la freccia scagliata si configge nel suo bersaglio» – queste sono le espressioni suggestive contenute in un altro testo della stessa tradizione, il *Mārkandeya-purāna.* Tale, è, in breve, la giustificazione metafisica della guerra, la interpretazione sacra dell'eroismo, la trasformazione della «piccola guerra» in «grande guerra santa» secondo l'antica tradizione indo-aria, la quale ci dà dunque nella forma più completa e diretta l'intimo contenuto presente anche nelle altrui accennate formulazioni.

Qui, per finire, accenneremo ad ancora due punti.

Il primo riguarda la relazione significativa che, nella *Bhagavad-gītā,* l'insegnamento ora esposto ha con ciò che è tradizione e razza. Nel capo IV, 1-3, è detto che questa è la sapienza «solare» ricevuta da Manu, il quale, come è noto, è il più antico legislatore «divino» della razza aria. Le sue leggi, per quei ceppi arî, hanno avuto lo stesso valore, che per gli Ebrei ha il *Talmud*: costituiscono cioè la forza formatrice del loro modo di vita, l'essenza di quel che, in esse, è «razza dello spirito». Ora, questa sapienza primordiale, che già si trasmise in successione diretta, «col lungo andar dei tempi fu perduta nel mondo». Non ad un sacerdote, ma ad un principe guerriero, ad Arjūna, essa vien di nuovo rivelata, nei termini già detti. Realizzare questa sapienza calcando il sentiero dell'eroismo sacro e dell'azione assoluta, altro non può significare, dunque, che restaurazione, risveglio, ripresa di ciò che fu all'origine della tradizione, sopravvisse per secoli nelle oscure profondità della razza, si meccanizzò nelle forme del costume delle età successive. Si conferma, cioè, esattamente, il significato, da noi già indicato, che il fatto guerra in date condizioni può avere per la «razza dello spirito» e la sua ri-galvanizzazione.

In secondo luogo può notarsi che una delle cause principali del-

la crisi della civiltà occidentale sta in una alternativa paralizzatrice, costituita da una parte da una spiritualità fiacca, astratta o convenzionalmente devozionale, ricca di appendici moralistiche e umanitarie; dall'altra, da uno sviluppo parossistico di tutto ciò che è azione, però in un senso materialistico e quasi barbarico. Questa situazione, ha cause remote. La psicologia insegna che l'inibizione trasforma spesso le energie represse e respinte nel subcosciente in causa di malattia e di isterismo. Le antiche tradizioni delle razze arie erano essenzialmente intonate all'ideale dell'azione: esse furono paralizzate e in parte soffocate dall'avvento del cristianesimo, il quale, non senza relazione ad elementi derivati da razze non-arie, nelle sue forme originarie, spostò essenzialmente la spiritualità dal dominio dell'azione a quello della contemplazione, della devozione e dell'ascesi monacale. Il cattolicesimo, è vero, cercò spesso di ricostruire il ponte infranto – e già qui, parlando dello spirito delle Crociate, abbiamo visto un esempio di questo tentativo. Ma l'antitesi fra spiritualità non attiva e attività non spirituale ha purtuttavia continuato a gravare sui destini dell'uomo occidentale e, negli ultimi tempi, si è risolta in uno sviluppo parossistico di tutto ciò che è azione nel senso già detto di azione materializzata e priva di ogni punto di riferimento trascendente, perfino là dove essa conduce a realizzazioni di indiscutibile grandezza.

Così stando le cose, può apparir ad ognuno chiara l'importanza che avrebbe la ripresa, naturalmente in forme adatte ai tempi, della tradizione di un'azione, che sia nuovamente spirituale, giustificata, oltre che dalle necessità immediate di una data congiuntura storica, da una vocazione trascendente. Se, oltre che alla reintegrazione e alla difesa della razza del corpo, si deve procedere alla ricerca dei valori atti a purificare da ogni elemento eterogeneo e a portare ad un regolare sviluppo la razza dello spirito dell'umanità aria, noi crediamo che una nuova, vivente comprensione di insegnamenti e di ideali, come quelli qui brevemente rievocati, rappresenti, per noi, un compito di primo piano.

ANIMA E RAZZA DELLA GUERRA

Già in precedenti articoli abbiamo avuto occasione di parlare delle varietà dell'esperienza eroica e di individuare le possibilità che essa contiene dal punto di vista sia della razza che dello spirito. Non crediamo privo di interesse riprendere l'argomento al fine di precisare ulteriormente quell'eroismo e quel senso del combattere, che, in relazione alla nostra più alta razza e alla nostra più alta tradizione, debbono veramente valerci come ideale.

Abbiamo già avuto a rilevare, che oggi troppo spesso si parla di «eroismo» in un senso vago e indeterminato. Se per eroismo s'intende semplicemente la capacità di slancio, il disprezzo del pericolo, l'audacia, l'indifferenza di fronte alla propria vita, in ciò si ha una specie di comune denominatore che può metter sullo stesso piano il selvaggio, il *gangster* e il cavaliere crociato. Dal punto di vista materiale, potrà anche bastare questo eroismo generico, in molti casi, e soprattutto quando si tratta di semplici gregari. Da un punto di vista superiore, si pone la quistione ulteriore di vedere, *in funzione di che* si è eroi, quale è il significato che anima e determina, caso per caso, l'esperienza eroica.

Per un tale problema bisogna tener presenti vari elementi, e soprattutto quelli relativi al tipo generale di civiltà, alla razza e, in un certo modo, anche alla casta, come ulteriore differenziazione della razza. Si possono chiarire nel modo migliore le cose se, come punto di partenza, ci si ricorda dello schema generale dell'antica gerarchia sociale ariana, ben visibile, p. es., nella civiltà indo-aria così come in quella nordico-romanica medievale. Una tale gerarchia era quadripartita. Al sommo stavano esponenti dell'autorità spirituale, possiamo dire, generalizzando, i capi spirituali, cui era soggetta la nobiltà guerriera. Veniva poi la borghesia (il «terzo Stato») e in quarto luogo la casta o il ceto dei semplici lavoratori – oggi si direbbe: il proletariato. In ciò evidentemente, si aveva meno una gerarchia di uomini, che non di funzioni le quali, pur avendo ognuna una sua dignità, in via normale non potevano non stare nei rapporti di subordinazione ora accennati. È abbastanza visibile, infatti, che questi rapporti corrispondono esattamente a quelli che vi-

gono fra le varie facoltà di ogni uomo degno di tal nome: la mente dirige la volontà che a sua volta sovrasta le funzioni dell'economia organica – alle quali, infine, si subordinano le forze puramente vitali del corpo.

Lo schema ora indicato è assai utile già per il fatto che esso ci dà modo di distinguere dei tipi generali di civiltà e di cogliere il senso del loro succedersi o alternarsi nella storia. Circa il primo punto, abbiamo quattro tipi generali di civiltà, a seconda che all'àpice stiano le verità e i valori e gli ideali o dei capi spirituali, o dei guerrieri, o dei borghesi, o dei servi. Il fatto poi che, a prescindere dal Medioevo, nella gerarchia quadripartita. quale apparve fra gli Ariani dell'antico mondo mediterraneo e ancor più in quelli della civiltà indo-iranica, l'elemento propriamente ariano si concentrava nelle due caste superiori e stava alla base dei valori ad esse propri, mentre nelle due altre caste predominava un sangue diverso, proveniente da popoli aborigeni soggiogati – questo fatto potrebbe dar luogo a interessanti interpretazioni circa i retroscena razziali dell'avvento di civiltà dell'uno o dell'altro dei tipi già detti.

Considerazioni del genere, non riuscirebbero però molto confortanti presso ad un tentativo di cogliere il senso generale della storia d'Occidente, essendo abbastanza visibile che, chiunque tenga presente lo schema già accennato, in tale storia si troverebbe portato a riconoscere meno la famigerata «evoluzione», che invece una «involuzione» – e più precisamente una discesa dall'uno all'altro dei quattro gradi gerarchici. È abbastanza visibile, infatti, che il tipo di civiltà puramente eroico-sacrale retrocede in un periodo quasi preistorico della tradizione ariana. Ad esso succedono civiltà, al cui àpice sta l'autorità non più di capi spirituali, ma di esponenti della nobiltà guerriera – e questa è l'epoca delle monarchie storiche fino al periodo delle rivoluzioni. Con la rivoluzione francese e già con quella americana è il terzo Stato che viene al primo piano, determinando il ciclo delle civiltà borghesi. Marxismo e bolscevismo sembrarono infine preludiare alla caduta finale, il passaggio del potere e dell'autorità fra le mani dell'ultima delle caste dell'antica gerarchia ariana.

Per tornare ora al nostro argomento principale, cioè alla tipologia dell'eroismo, vi è da rilevare che i trapassi ora accennati non hanno solo una portata politica, ma investono l'intero significato

del vivere, conducono alla subordinazione di tutti i valori a quelli propri alla casta o razza dello spirito venuta al primo piano. Così p. es. nella prima fase l'etica ha una giustificazione sovrannaturale, il valore supremo è la conquista dell'immortalità; nella seconda fase – cioè nella civiltà della nobiltà guerriera – si ha già un'etica «secolare», l'etica della fedeltà, dell'onore e del lealismo. Subentra l'etica borghese con l'ideale del benessere economico della *prosperity* e dell'avventura capitalistica. Nell'ultima fase l'unica etica sarebbe stata quella del lavoro materializzato, collettivizzato e sconsacrato come supremo valore. In qualsiasi altro campo si potrebbero ritrovare analoghe trasformazioni – si pensi all'architettura: come tipo architettonico centrale dal tempio si va al castello, poi alla città comunale, infine alla casa-alveare razionalizzata delle capitali moderne – si pensi alla famiglia: da unità di tipo eroico-sacrale che essa era nelle origini arie si passa al tipo di famiglia «guerriero», incentrato nella ferma autorità del padre; succede la famiglia come unità borghese su basi unicamente economico-sentimentali e, procedendo verso l'ultima fase, si ha la disgregazione comunistica della famiglia.

Proprio le stesse articolazioni si possono constatare nel tipo dell'esperienza eroica e nel significato della guerra e, in generale, del combattere. Sulla concezione della guerra e dell'eroismo propria alle civiltà del primo tipo o stadio epperò agli arî originarî non abbiamo bisogno di soffermarci perché già in precedenti articoli ne abbiamo riferite ripetutamente e ampiamente le tradizioni. Qui ci limiteremo a dire che guerra ed eroismo in tale fase valgono essenzialmente come «ascesi», appaiono vie, lungo le quali si possono cogliere quegli stessi frutti sovrannaturali e immortalanti, che l'iniziazione ovvero l'ascetismo di tipo religioso e contemplativo promettono. Ma nella seconda fase – nella civiltà dei «guerrieri» – la visuale è già spostata, il contenuto «sacro» dell'esperienza eroica e il concetto della guerra quasi come simbolo e riflesso di una lotta trascendente e metafisica sono velati, al primo piano sta ora soprattutto la lotta e la guerra per il proprio principe, per il suo onore e la sua gloria. Con l'avvento delle civiltà «borghesi» dal tipo del guerriero si passa a quello del soldato e viene ad accentuarsi l'aspetto nazionalistico-territoriale prima poco pronunciato: ci troviamo di fronte al *citoyen* che impugna le armi, al *pathos* della guerra e dell'eroismo «per la libertà», cioè, più o meno, per la causa

degli immortali principii contro la «tirannide» – equivalente, in un tale gergo, alle forme politico-sociali della precedente civiltà dei guerrieri. Con tali «miti» si è giunti fino alla guerra mondiale 1914-1918, nella quale gli alleati non fecero misteri del fatto, che essa per loro rappresentava la «crociata della democrazia», il nuovo sbalzo in avanti della «Grande Rivoluzione» per la causa della libertà dei popoli contro gli «imperialismi» e le forme residue di «oscurantismo medievale». Nelle prime forme della fase finale, cioè della «civiltà dei servi», si trasforma lo stesso concetto di guerra; esso si internazionalizza e si collettivizza trapassando in quello della rivoluzione mondiale del proletariato. Solo per la causa di tale rivoluzione la guerra è legittima, il morire è nobile, dal lavoratore deve sorgere l'eroe. Questi sono i significati fondamentali ai quali l'esperienza eroica può obbedire, a parte il suo lato immediato e, per così dire, intensivo di uno slancio e di un ardire che porta di là da sé stessi.

Nei riguardi della penultima fase, cioè della «guerra borghese», è con intenzione che abbiamo parlato di «miti». Due aspetti principali ha la natura borghese: il sentimentalismo e l'interesse economico. Se l'ideologia della «libertà» e della «nazione» democraticamente concepita corrisponde al primo aspetto, il secondo aspetto ha un non minore risalto nei moventi inconfessati della «guerra borghese». La guerra 1914-1918 ci mostra infatti chiaramente che quella «nobile» ideologia democratica era solo di copertura, mentre è nota ormai tutta la parte in essa avuta dalla finanza internazionale. Ed oggi, nella nuova guerra, la cosa appare in modo ancora più chiaro: i pretesti sentimentali si dimostrano sempre più inconsistenti, è evidente, invece, che sono degli interessi materiali e plutocratici, il desiderio di conservare il monopolio delle materie prime del mondo così come quello dell'oro, ciò che ha dato il «tono» alla lotta degli Alleati democratici e che li ha condotti ad impugnare le armi e a chiedere a milioni di uomini il sacrificio della loro vita.

Questa stessa congiuntura permette anche un accenno al fattore razziale. Non bisogna confondere ciò che una casta o ceto è quando è parte subordinata in una gerarchia facente capo a valori diversi, con ciò che essa diviene quando s'impadronisce del potere e subordina tutto a sé stessa. Così la borghesia e lo stesso proletariato del mondo moderno hanno ben altri caratteri da quelli che furono

propri ai ceti corrispondenti nelle civiltà tradizionali ariane. I primi hanno un carattere [tanto] sconsacrato e oscuro quanto, nel secondo caso, per via di partecipazione, si rifletteva invece qualcosa dei valori superiori sacrali e spirituali perfino nelle forme più umili e materiali dell'attività umana. Ogni usurpazione ha per fatale conseguenza una degradazione: processo, questo, che presuppone quasi sempre l'infiltrarsi di elementi socialmente e razzialmente inferiori. Nel caso della borghesia occidentale, questi elementi sono stati forniti dall'ebraismo. Non vi è da farsi illusioni: il tipo dei plutocrati e dei capitalisti, veri re delle civiltà borghesi e democratiche, è essenzialmente un tipo ebraico anche quando non sia dimostrabile una precisa discendenza fisica dalla razza ebraica. Nei riguardi dell'America, sono note a tutti le considerazioni che han condotto il Sombart a chiamare il capitalismo un mosaismo quintessenziato. Si sa bene che nell'ultimo tipo di società normale d'Occidente, che fu quella del Medioevo ghibellino, la mercatura e il commercio con l'oro furono in gran parte prerogative ebraiche e che nelle professioni «borghesi» del Terzo Stato di quel tempo, dovunque si trattasse di ariani, prima dell'emanciparsi e del degenerare della civiltà dei Comuni, si mantennero tratti di grande dignità e probità, una «linea» che difficilmente è riscontrabile nella moderna civiltà dei mercanti, cioè nella civiltà capitalistica borghese. È essenzialmente dall'elemento ebraico che tale civiltà ha tratto il proprio «stile». E così stando le cose è evidente che, per via di affinità elettive, una tale civiltà doveva essere completamente aperta di fronte all'ebraismo, che ne ha scalato facilmente i principali posti di comando e, con le proprie qualità specializzate di razza, ne ha controllata la potenza.

Perciò, nei riguardi della guerra attuale, si può ben dire che essa è quella di mercanti e di ebrei, che a difesa dei loro interessi hanno mobilitato le forze armate e le possibilità eroiche delle nazioni democratiche. Certo, altri fattori concorrono. Ma è indiscutibile che nell'Inghilterra, e non da oggi, si abbia un caso tipico di ciò e, a dir vero, presso ad un caratteristico fenomeno di inversione. Infatti in Inghilterra sussiste una monarchia e una nobiltà, sussisteva anche, fino ad ieri, una classe militare con indiscutibili doti di carattere, di sangue freddo, di disprezzo del pericolo. Ma non è in tali elementi che cade il centro dell'Impero Britannico, bensì nell'ebreo e nell'ariano ebraizzato. I resti degeneri di una «civiltà dei guerrieri»

sono al servigio di una «civiltà dei mercanti», che ad essa – normalmente – avrebbe dovuto invece obbedire. Solo chi ha un senso preciso di ciò può rendersi conto delle forze oscure e confuse agenti nella razza di coloro, che oggi l'Italia combatte: e proprio col carattere di tali forze è da spiegarsi anche la decadenza della stessa capacità combattiva inglese, l'impossibilità di un vero eroismo e di un vero ardire, perché ormai stan venendo meno, a tanto, i presupposti perfino di carattere «mitico» della guerra 1914-1918, secondo quel che poco su si è accennato.

Ed ora all'ultimo punto, cioè alla precisazione, sulla base delle vedute generali dottrinali e storiche esposte, del senso della *nostra* guerra e del *nostro* eroismo. A costo di passare per degli incurabili utopisti, noi non ci stancheremo mai di ripetere che la ripresa del simbolo ariano e romano da parte nostra, deve condurre anche alla ripresa delle concezioni spirituali e tradizionali, che furono proprie alle civiltà originarie e pure sviluppatesi sotto quei simboli.

Si è detto circa la superiore concezione aria della guerra e dell'eroismo come ascesi, catarsi, superamento del vincolo dell'«io» umano e, al limite, partecipazione effettiva all'immortalità. Ora sottolineiamo, che nel superiore è compreso anche l'inferiore – il che vuol dire, nel nostro caso, che la lotta vissuta secondo un tale significato superiore non va intesa come una specie di slancio mistico confuso, ma come il potenziamento, l'integrazione e la trasfigurazione di tutto ciò che può esser vissuto nella guerra, o che dalla guerra si può chiedere, da uno dei punti di vista subordinati c condizionati. Dal basso procedendo verso l'alto, si può dunque dire che una imprescindibile esigenza di giustizia sociale sul piano internazionale e una rivolta contro l'egemonia di nazioni incarnanti la «civiltà dei mercanti» può esser la causa occasionale determinante per la lotta. Ma chi combatte la guerra accesasi su tale base, può trovarvi l'occasione, simultaneamente, per realizzarvi una esperienza più alta, cioè il combattere e l'essere eroe non tanto come soldato, quanto come guerriero, come uomo che si batte, e ama battersi, non tanto per interessi di conquiste materiali, quanto in nome del suo Re e della sua tradizione. Ma, di nuovo, ciò non impedisce che, in una fase successiva, o in una classe più alta, questa stessa guerra possa divenire a sua volta mezzo rispetto a fine, cioè occasione per realizzare la guerra nel senso supremo, come

ascesi e «via di Dio», come culminazione di quel significato generale del vivere, per cui fu detto: *vita est militia super terram*. Tutto ciò s'integra e – si può aggiungere – non vi è dubbio che lo slancio e le capacità di sacrificio in chi nella guerra realizzi questo supremo significato siano di lunga superiori che in ognuno che si arresti ad uno dei significati subordinati. Ed anzi solo a questa stregua la legge della terra si può incontrare con la legge di Dio – solo là dove tutto ciò che di più tragico può essere richiesto per la grandezza temporale di una nazione viene compiuto in un'azione, che per ultimo senso ha però il superamento del vincolo umano, il disprezzo per la piccola esistenza delle «pianure», la tensione che in supreme culminazioni di vita s'intende a cogliere qualcosa, che sia più che vita.

E se questa è l'idea della «guerra santa» come lotta simultaneamente materiale e spirituale, che fu propria alla gente aria, un ulteriore, specifico riferimento alla romanità aria è opportuno, per evitare alcune deformazioni «romantiche» che in periodo più tardo quella idea ha subìto in alcuni ceppi, soprattutto nordici, di quella gente. Intendiamo alludere al cosidetto «eroismo tragico», all'amore della lotta per la lotta, appunto con riferimento ai valori di esperienza interna ad essa propri, con sfumature però, fra il titanico, il «nibelungico» e il faustiano. Nella misura in cui tutto ciò non sia soltanto letteratura – e cattiva letteratura – si tratta, qui, di riflessi di una spiritualità aria sì, ma già scesa al livello di una semplice civiltà dei guerrieri, per non essersi potuta mantenere al superiore livello non soltanto eroico, ma anche «solare» e «olimpico» delle origini. La concezione romana non conosce questa deformazione. Interiormente, come esteriormente, la guerra non può esser l'ultima parola, è piuttosto il mezzo per la conquista di una potenza, tanto calma, quanto perfetta e intangibile. Di là dalla *mistica della guerra* sta, nella superiore concezione ariana così come in quella romana, la *mistica della vittoria*. Non di vincere o morire giurarono romanticamente i soldati di Fabio, bensì di tornare vincitori – come essi effettivamente tornarono. Nella cerimonia romana del trionfo, la quale, come si è detto in un altro articolo, aveva caratteri più religiosi che militari, la personalità del vincitore appariva nella più stretta relazione con Iuppiter, il dio ariano dell'ordine cosmico e della legge. L'idea autentica della *pax romana* ebbe caratteri spiccatamente «olimpici» – basta, a ciò, riferirsi agli scrittori

dell'epoca di Augusto e allo stesso Virgilio. Essa non è la cessazione della tensione spirituale della guerra, ma la sua culminazione feconda e luminosa – come tale, rappresenta però il superamento della guerra come fine a sé stesso e vocazione oscuramente tragica.

Questi, sono elementi caratteristici fondamentali per la più alta concezione ariana del combattere. Quale importanza possa avere, oggi, il rievocarli e il riviverli, non può far dubbio a chiunque si renda conto non esser, l'attuale conflitto, quello, quasi «privato», fra certe nazioni, ma quello che, distruggendo delle situazioni confuse e violentemente stabilite, è destinato a preludiare ad un ordine nuovo, generale, degno veramente di questo nome, spiritualmente romano.

KAISER WILHELM-INSTITUT FÜR KUNST- UND KULTURWISSENSCHAFT
IM PALAZZO ZUCCARI, ROM

Veröffentlichungen der Abteilung für Kulturwissenschaft

JULIUS EVOLA

DIE ARISCHE LEHRE VON KAMPF UND SIEG

G ANTON SCHROLL & CO.

Der Verfall des modernen Abendlandes ist nach Auffassung eines bekannten Kulturkritikers an zwei Hauptmerkmalen deutlich erkennbar: erstens an der pathologischen Entwicklung alles dessen, was Tathandlung ist; zweitens an der Verachtung der Werte des Erkennens und der Beschaulichkeit.

Dieser Kritiker versteht ja unter Erkenntnis nicht Rationalismus, Intellektualismus oder eitles Literatenspiel — und mit Beschaulichkeit meint er nicht Weltentfremdung, Verzicht oder missverstandene mönchische Abgeschiedenheit. Erkenntnis und Beschaulichkeit bedeuten vielmehr für ihn die normalen und geeignetsten Formen der Teilnahme des Menschen an der übernatürlichen, übermenschlichen und überrationalen Wirklichkeit. Trotz dieser Klarstellung liegt der schon angedeuteten Auffassung eine für uns nicht annehmbare Prämisse zugrunde. Es wird nämlich stillschweigend vorausgesetzt, dass jede Tathandlung auf das Gebiet der Stofflichkeit beschränkt und das höhere Bereich des Geistigen nur auf anderen Wegen als auf dem der Tathandlung zugänglich sei.

An dieser Voraussetzung ist der Einfluss einer Lebensanschauung deutlich erkennbar, die dem Geiste der arischen Rasse wesensfremd ist, die aber so tief in der Denkungsart des verchristeten Abendlandes wurzelt, dass wir sie sogar im dantischen Reichsgedanken wiederfinden. Dem altem Ariertum hingegen war der Gegensatz zwischen Tathandlung und Beschaulichkeit

LA DOTTRINA ARIA DI LOTTA E VITTORIA

La decadenza dell'Occidente moderno, secondo la veduta di un noto critico della civiltà, è chiaramente riconoscibile da due caratteristiche salienti: in primo luogo, dallo sviluppo patologico di tutto ciò che è attività; in secondo luogo, dallo spregio dei valori della conoscenza e della contemplazione.

Per conoscenza, questo critico non intende razionalismo, intellettualismo o vanitosi giochi di letterati – né per contemplazione intende un estraniarsi dal mondo, una rinuncia o un malinteso distacco monacale. Conoscenza e contemplazione rappresentano invece per lui le forme normali e più appropriate di partecipazione dell'uomo alla realtà soprannaturale, superumana e superrazionale. Nonostante questo chiarimento, la veduta suindicata si fonda su un presupposto per noi inaccettabile. Infatti, viene tacitamente premesso che ogni agire nel dominio materiale sia limitante, e che la più alta sfera spirituale risulti accessibile solo per vie diverse da quella dell'azione.

In questa premessa è chiaramente riconoscibile l'influenza di una visione della vita che, nella sua essenza, rimane estranea allo spirito della razza aria, anche se essa risulta talmente radicata nel pensiero dell'Occidente cristianizzato, da ritrovarsi persino nella concezione imperiale di Dante. L'opposizione tra azione e contemplazione era invece sconosciuta agli antichi Arii. Azione e contemplazione non erano

unbekannt. Tathandlung und Beschaulichkeit wurden nicht als Termini eines Gegensatzes aufgefasst. Sie bezeichneten nur zwei unterschiedliche Wege zu einer gleich geistigen Verwirklichung. Mit andern Worten, man dachte, dass der Mensch nicht nur durch die Kontemplation, sondern auch durch die Aktion die individuelle Beschränkung überwinden und an der übernatürlichen Wirklichkeit teilhaben könne.

Gehen wir von dieser Auffassung aus, dann muss der Verfallscharakter der abendländischen Kultur anders gewertet werden. Den arisch-abendländischen Rassen eignet artgemäss die Tradition der Tat. Diese Tradition ist allmählich auf Abwege geraten. So ist das moderne Abendland dazu gekommen, nur eine verweltlichte, jedes transzendenten Bezugspunktes beraubte und materialisierte Tathandlung zu kennen und zu verherrlichen — eine entweihte Aktion, die notwendig zu Fieber und Manie entarten und zum Tun um des Tuns willen werden musste, oder zu einem Tun, das nur zeitbedingten Verwirklichungen verhaftet ist. Einer so entarteten Tathandlung stehen in der modernen Welt auch keine asketischen und wirklich beschaulichen Werte gegenüber, sondern nur eine schattenhafte Kultur und ein blasser, konventioneller Glaube. So ist unseres Erachtens die Lage aufzufassen.

Ist die Rückkehr zu den Ursprüngen das Losungswort jeder gegenwärtigen Erneuerungsbewegung, so soll uns als unerlässliche Aufgabe das Wiederbewusstwerden um die altarische Auffassung der Tathandlung gelten. Diese Auffassung soll *verwandelnd* wirken und im neuen, rassenbewussten Menschen lebendige Kräfte aufrufen. — Eben in die Gedankenwelt des alten Ariertums wollen wir heute einen kurzen Ausflug wagen, mit dem Ziel, einige Grundbegriffe unserer gemeinsamen Tradition wieder ans Licht zu bringen, unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung von Kampf, Krieg und Sieg.

***

considerate i due termini di una opposizione. Esse designavano soltanto due distinte vie alla medesima realizzazione spirituale. In altre parole, si riteneva che l'uomo potesse superare il condizionamento dell'individualità, partecipando alla realtà soprannaturale non solo mediante la contemplazione ma anche attraverso l'azione.

Muovendo da questa concezione, occorre allora valutare in modo differente il carattere di decadenza della civiltà occidentale. La tradizione dell'azione è nell'indole delle razze ario-occidentali. Questa tradizione ha subìto però un deviamento progressivo. L'Occidente moderno è giunto così a conoscere e onorare soltanto un'azione secolarizzata e materializzata, privata di ogni punto di contatto trascendente – un'attività sconsacrata, che dovette fatalmente degenerare in febbre e mania e risolversi nell'agire per l'agire; oppure scadere in un fare, legato a semplici effetti condizionati dal tempo. Nel mondo moderno, a un'azione così degenerata non fanno riscontro nemmeno valori ascetici e autenticamente contemplativi, ma soltanto una cultura confusa e una fede smorta e convenzionale. È questo il nostro punto di riferimento per cogliere la situazione.

Se la parola d'ordine di ogni attuale moto di rinnovamento è 'il ritorno alle origini', allora deve valere come compito indispensabile il ridiventare consapevoli dell'antica concezione aria dell'azione. Questa concezione deve operare *con efficacia trasformante*, evocando nell'uomo nuovo, consapevole della propria razza, forze vitali. – Oggi ci proponiamo il tentativo di un breve giro d'orizzonte proprio nell'universo speculativo degli antichi Arii, allo scopo di porre in nuova evidenza alcuni elementi fondamentali della nostra comune tradizione, con particolare riguardo al significato di lotta, guerra e vittoria.

* * *

Im allgemeinen war für den Altarier der Krieg das Gleichnis eines ewigdauernden Kampfes zwischen metaphysischen Mächten. Auf der einen Seite stand das olympische Lichtprinzip, die uranische und sonnenhafte Wirklichkeit; auf der anderen die rohe Gewalt, das Titanisch-Tellurische, das Barbarische im klassischen Sinne, das Weiblich-Dämonische. In tausend mythischen Erscheinungsformen kehrt das Motiv dieses metaphysischen Kampfes in allen Ueberlieferungen arischen Ursprungs immer wieder. Jeder materielle Kampf wurde mehr oder weniger mit dem Bewusstsein erlebt, dass er eine Episode jenes Gegensatzes bedeutete. Da aber das Ariertum sich als Miliz des olympischen Prinzips betrachtete, so ist auch die Legitimation oder höhere Weihe des Anspruchs auf Vorherrschaft und des Reichsgedankens selbst bei den alten Ariern auf diese Auffassung zurückzuführen, wobei der antisäkuläre Charakter derselben deutlich in den Vordergrund tritt.

Im traditionsbegründeten Weltbild wurde jede Wirklichkeit zum Symbol. Dies gilt für den Krieg auch vom subjektiven und innerlichen Standpunkt aus. So konnten Krieg und Gottes Weg zu ein und derselben Sache verschmelzen.

Allen sind die bezeichnenden Zeugnisse geläufig, die uns in dieser Hinsicht die nordisch-germanischen Ueberlieferungen bieten. Dabei ist hervorzuheben, dass diese Traditionen, wie sie bis auf uns gekommen sind, fragmentarisch und vermischt sind, oder die Materialisierung höherer, oft zu Volksaberglauben herabgesunkener urarischer Ueberlieferungen bilden. Nichtsdestoweniger können wir einige führende Motive festlegen.

Vor allem — wie allgemein bekannt — ist Walhalla der Sitz himmlischer Unsterblichkeit, die hauptsächlich den auf dem Schlachtfeld gefallenen Helden vorbehalten ist. Der Herr dieser Stätte, Odhin-Wotan, wird in der Ynglingasaga vorgeführt als derjenige, der mit seinem symbolischen Opfer am Weltbaume Ygdrasil den Kriegern den Weg gewiesen hat, der zum göttlichen

Per l'antico Ario la guerra corrispondeva in generale a una perpetua lotta tra potenze metafisiche. Da una parte stava il principio olimpico della luce, la realtà uranica e solare; dall'altra la violenza bruta, l'elemento titanico-tellurico, barbarico in senso classico, la sostanza femminile-demonica. Il tema di questa lotta metafisica riaffiora di continuo, attraverso le innumerevoli forme del mito, in tutte le tradizioni di origine aria. Qualsiasi lotta in senso materiale veniva vissuta con la maggiore o minore consapevolezza che essa valeva da episodio di quell'antitesi. Ma l'arianità considerava sé stessa quale milizia del principio olimpico: del pari, a questa concezione occorre ricondurre, tra gli antichi Arii, anche la legittimazione o la più alta consacrazione di ogni aspirazione egemonica, nonché della stessa idea dell'impero, mentre risulta ben evidente, sullo sfondo, il carattere antisecolare della concezione medesima.

Nell'immagine del mondo fondata sulla tradizione, qualsiasi realtà diveniva simbolo. Ciò vale per la guerra anche dal punto di vista soggettivo e interiore. Guerra e via di Dio potevano così fondersi in una unica e medesima entità.

Sono note a tutti le significative testimonianze che, a questo riguardo, ci offrono le tradizioni nordico-germaniche. Occorre tuttavia rilevare come queste tradizioni, nei termini in cui ci sono pervenute, risultino frammentarie e commiste, oppure costituiscano la materializzazione di più alte tradizioni arie primordiali, spesso decadute a superstizioni popolari. Questa considerazione non ci vieta di fissare alcuni motivi essenziali.

Anzitutto – come è comunemente noto – il Walhalla è la sede dell'immortalità celeste, riservata principalmente agli eroi caduti sul campo. Il signore di questi luoghi, Odhin-Wotan, viene presentato nella *Yngligasaga* come colui che, con il proprio sacrificio simbolico all'Albero cosmico Ygdrasil,

Wohnsitz hinaufführt, wo unvergängliches Leben blüht. Gemäss dieser Ueberlieferung ist in der Tat kein Opfer oder Kult dem höchsten Gott genehmer, keines trägt reichere überweltliche Früchte, als dasjenige Opfer, welches man dadurch bringt, dass man kämpfend auf dem Schlachtfelde fällt. Aber mehr noch: hinter der unklaren volkstümlichen Vorstellung des « wilden Heeres » steckt folgender Gedanke: durch die Krieger, die, indem sie fallen, Odhin ein Opfer darbringen, wird die Schar derjenigen vermehrt, deren dieser Gott bedarf zum letzten Kampf gegen ragnarökkr d. h. gegen das Verhängnis der « Verdunkelung des Göttlichen », das seit fernen Zeiten drohend über der Welt liegt. Das arische Motiv des metaphysischen Kampfes kommt also schon hier deutlich zum Ausdruck. In der Edda heisst es denn auch: « So gross auch die Zahl der in Walhalla versammelten Helden ist, es werden ihrer nie genug sein, wenn der Wolf hervorbrechen wird » — der Wolf ist hier das Sinnbild finsterer und wilder Mächte, die zu bändigen und zu unterwerfen der Kultur der Asen gelungen war.

Ganz ähnlich ist die iranisch-arische Auffassung vom Mithra, dem « Krieger ohne Schlaf », der an der Spitze der fravashi seiner Getreuen gegen die Feinde des arischen Lichtgottes ankämpft. Wir werden gleich näher auf die fravashi einzugehen haben und ihre Entsprechung zu den Walküren der nordischen Ueberlieferung feststellen. Zunächst möchten wir jedoch noch den allgemeinen Begriff des « heiligen Kampfes » mittels einiger weiterer, übereinstimmender Zeugnisse klären.

Es soll nicht erstaunen, wenn wir uns vor allem auf die islamische Tradition beziehen. Die islamische Tradition steht hier am Platze der arisch-iranischen. Die Idee des « heiligen Kampfes » — wenigstens was die hier zu betrachtenden Elemente anbetrifft — kam zu den arabischen Stämmen aus der persischen Gedankenwelt: sie hatte also gleichsam die Bedeutung der späteren Renaissance eines altarischen Erbgutes und kann unter diesem Gesichtpunkt ohne weiteres verwendet werden.

ha indicato ai guerrieri la via che conduce alla sede degli dèi, ove fiorisce vita immortale. In conformità a questa tradizione, nessun sacrificio o culto riesce infatti più gradito al dio supremo, nessuno produce frutti ultraterreni più ricchi di quel sacrificio che si offre mentre si cade combattendo sul campo. Vi è di più. Dietro alla oscura rappresentazione popolare del «Wildes Heer» si cela questo significato: attraverso i guerrieri che, cadendo, offrono un sacrificio a Odhin, si infittisce la schiera di coloro di cui il dio ha bisogno per l'ultima battaglia contro il ragna-rökkr, cioè contro il fatale «oscuramento del divino», che da tempi remoti incombe minaccioso sul mondo. Già da qui, perciò, il motivo ario della lotta metafisica viene chiaramente in luce. Nell'*Edda* è anche detto:

> «*Per quanto numerosi possano essere gli eroi raccolti nel Walhalla, non ce saranno mai abbastanza, quando il Lupo irromperà*»

– il Lupo valendo qui da simbolo di poteri oscuri e selvaggi, che il mondo degli Asen era riuscito a vincolare e a sottomettere.

Del tutto analoga è la concezione ario-iranica di Mithra, il «guerriero senza sonno», che alla testa delle fravashi dei suoi fedeli dà battaglia ai nemici del dio ario di Luce. Ci occuperemo tra breve delle fravashi, cogliendo la loro corrispondenza con le walkirie della tradizione nordica. Per il momento, vorremmo chiarire il significato generale della «guerra santa» mediante altre, concordanti, testimonianze.

Non deve meravigliare se faremo riferimento innanzi tutto alla tradizione islamica. Qui, la tradizione islamica sta al posto della tradizione ario-iranica. L'idea di «guerra santa» – almeno per quanto riguarda gli elementi che stiamo considerando – alle tribù arabe pervenne dall'universo speculativo persiano. Al contempo essa aveva, quindi, il significato di tarda rinascita di una primigenia eredità aria, per cui, da siffatta prospettiva, possiamo senz'altro adottarla.

Dies vorausgeschickt werden in der in Frage stehenden Tradition *zwei* « heilige Kriege » unterschieden, bzw. der « grosse » und der « kleine heilige Krieg ». Diese Unterscheidung rührt von einem Ausspruch des Propheten her, der auf der Rückkehr von einer kriegerischen Unternehmung sagte: « Vom kleinen sind wir zum grossen heiligen Krieg zurückgekehrt ». Der grosse heilige Krieg gehört in diesem Zusammenhang der geistigen Ordnung an. Der kleine heilige Krieg ist dagegen der physische Kampf, der materielle, in der Aussenwelt ausgefochtene Krieg. Der grosse heilige Krieg ist der Kampf des Menschen gegen die Feinde, die er *in* sich trägt. Genauer gesagt, ist der Kampf des übernatürlichen Elements im Menschen gegen alles, was triebhaft, leidenschaftsbedingt, chaotisch, den Kräften der Natur hörig ist. Dies ist auch die Idee, die in einem Text altarischer Kriegerweisheit — in der Bhagavad-gîtâ — zum Ausdruck kommt: « Durch die Verwirklichung dessen, was jenseits des Verstandes ist, bekräftige Dich durch Dich selbst und töte den Feind in Gestalt des schwer besiegbaren Wunsches ». Vorbedingung für das innere Befreiungswerk ist, dass ein solcher Feind vernichtend geschlagen wird.

Im Rahmen einer heroischen Tradition dient jedoch der kleine heilige Krieg — d. h. der Krieg als äusserlicher Kampf — nur als Weg, durch dessen Vermittlung eben dieser grosse heilige Krieg zu verwirklichen ist. Aus diesem Grunde treten in den Texten « Heiliger Krieg » und « Weg Gottes » oft als Synonyme auf. So lesen wir im Koran: « Es kämpfen auf dem Wege Gottes — d. h. im heiligen Krieg — diejenigen, welche das irdische Leben dem zukünftigen opfern: denn dem, der auf dem Wege Gottes kämpft und getötet wird, oder dem, der siegt, werden wir hohen Preis schulden ». Und weiterhin: « Und diejenigen, die auf Gottes Weg getötet werden — nimmer leitet er ihre Werke irre. Er wird sie leiten und ihren Herzen Frieden schenken. Und einführen wird er sie ins Paradies, das er ihnen zu wissen getan ». Hier wird auf den physischen Tod im Kriege angespielt,

Premesso questo, nella tradizione in questione si distinguono *due* «guerre sante», ovvero la «grande guerra santa» e la «piccola guerra santa». La distinzione si fonda su un detto del Profeta, che al ritorno da una impresa guerresca affermò:

«Dalla piccola siamo tornati alla grande guerra santa.»

Entro questo nesso, la grande guerra santa appartiene all'ordine spirituale. La piccola guerra santa, invece, è la lotta fisica, la guerra materiale combattuta nel mondo esterno. La grande guerra santa è la lotta dell'uomo con i nemici che egli porta *in* sé stesso. Più precisamente, è la lotta dell'elemento soprannaturale insito nell'uomo contro tutto ciò che è istintuale, legato a passionalità, caotico, soggetto alle forze della natura. Questa è anche l'idea che si rivela in un testo dell'antica sapienza guerriera aria – la *Bhagavad-gita* –:

«Attraverso la realizzazione di ciò che è di là da intelletto, rafforza te stesso mediante te stesso e uccidi il nemico sotto forma di desiderio, difficilmente vincibile.»

Condizione indispensabile per l'opera interiore di liberazione è che un nemico siffatto venga annientato in modo definitivo.

Nel quadro di una tradizione eroica la piccola guerra santa – cioè la guerra come combattimento esteriore – serve solo come via, mediante la quale realizzare appunto la grande guerra santa. Per questo motivo, «guerra santa» e «via di Dio» spesso si incontrano nei testi come sinonimi. Così noi leggiamo nel *Corano*:

«Combattono sulla via di Dio [cioè nella guerra santa] *coloro che sacrificano la vita terrena alla vita futura: giacché noi assegneremo grande premio a colui che combatta e muoia sulla via di Dio, o a colui che vinca.»*

E più avanti:

«E coloro che vengono uccisi sulla via di Dio – Egli giammai condurrà in perdizione le loro opere. Egli li guiderà e donerà pace ai loro cuori. Li introdurrà in Paradiso, che Egli rivelerà loro.»

dem der sogenannte mors triumphalis — der « siegreiche Tod » — der klassischen Ueberlieferungen genau entspricht. Doch dieselbe Lehre kann auch in symbolischen Sinne verstanden werden. Wer im « kleinen » Krieg einen « grossen heiligen Krieg » zu erleben verstanden hat, hat eine Kraft in sich erzeugt, die ihn instandesetzt, die Krise des Todes zu besiegen. Doch auch ohne physisch getötet worden zu sein, kann man mittels der Askese der Tathandlung und des Kampfes den Tod erleben, kann man innerlich gesiegt und ein « Ueberleben » verwirklicht haben. Esoterisch gedeutet, sind in Wirklichkeit « Paradies », « himmlisches Reich » und ähnliche Bezeichnungen nichts anderes als symbolische, für das Volk geprägte Versinnbildlichungen transzendenter Bewusstseinszustände, auf einer höheren Ebene als Leben und Tod.

Diese Betrachtungen dürfen auch als Prämisse gelten, um dieselben Bedeutungsgehalte unter dem äusseren christlichen Mantel wiederzufinden, den die heroische nordisch–abendländische Ueberlieferung in den Kreuzzügen überzuwerfen gezwungen war, um nach aussen hin in Erscheinung treten zu können. Viel mehr, als man im allgemeinen zu glauben geneigt ist, hatte in der Kreuzzugsideologie die Befreiung des Tempels, die Eroberung des « heiligen Landes » Berührungspunkte mit der nordisch-arischen Tradition, die sich auf das mystische Asgard bezieht, auf das ferne Land der Asen und Helden, wo der Tod nicht herrscht und die Bewohner sich eines unsterblichen Lebens und eines übernatürlichen Friedens erfreuen. Der heilige Krieg erschien als ein durchaus geistiger Krieg, sodass er buchstäblich von den Predigern mit einer « Läuterung, gleichsam dem Feuer des Purgatoriums noch vor dem Tode » verglichen werden konnte. — « Welcher Ruhm für Euch, aus dem Kampfe nicht anders denn mit Lorbeeren gekrönt hervorzugehen. Doch wieviel grösser der Ruhm, sich auf dem Schlachtfeld eine unsterbliche Krone zu erringen » — so sprach zu den Templern ein Bernhard von

Qui si allude alla morte fisica in guerra, che ha perfetta corrispondenza con la cosiddetta *mors triumphalis* – la «morte vittoriosa» – delle tradizioni classiche. Tuttavia, la medesima dottrina può essere interpretata anche in senso simbolico. Chi nella «piccola guerra santa» abbia saputo vivere una «grande guerra santa», ha creato dentro di sé una forza che lo mette in grado di superare la crisi della morte. Pur senza essere stati uccisi fisicamente, attraverso l'ascesi dell'azione e del combattimento si può sperimentare la morte, si può aver vinto interiormente e realizzato una «più-che-vita». Sotto il riguardo esoterico, in effetti, «paradiso», «regno dei cieli» ed espressioni analoghe non sono altro che figurazioni simboliche – coniate per il popolo – di stati trascendenti di coscienza, su un piano più elevato di vita e di morte.

Queste considerazioni devono valere pure come premessa per ritrovare i medesimi contenuti e significati sotto la veste esteriore del cristianesimo, che la tradizione eroica nordico-occidentale, durante le Crociate, era costretta ad indossare per potersi manifestare all'esterno. Nell'ideologia della Crociata, la liberazione del Tempio, la conquista della «Terrasanta» avevano punti di contatto – molto più numerosi di quanto in genere non si sia propensi a credere – con la tradizione nordico-aria, che fa riferimento al mistico Asgard, alla terra remota degli Asen e degli eroi, ove la morte non ha dominio e gli abitanti godono di una vita immortale e di una pace soprannaturale. La guerra santa appariva come guerra integralmente spirituale, al punto che essa poteva letteralmente venir paragonata dai predicatori a una

> *«purificazione, al pari del fuoco del purgatorio ancor prima della morte».*

Ai Templari un Bernardo di Clairvaux dichiarava:

> *«Quale gloria per voi, uscire dalla lotta coronati soltanto di alloro. Ma quanto più grande la gloria di conquistarsi sul campo una corona immortale.»*

Clairvaux. Der « absolute Ruhm » — derselbe, der dem Herrn in Himmelshöhen, in excelsis Deo, von der Theologie zugeschrieben wird — wurde auch dem Kreuzfahrer verheissen. Auf dieser Grundlage stellte sich Jerusalem, das erträumte Ziel des « kleinen heiligen Krieges », in einem doppelten Aspekte dar, als irdische Stadt und als himmlische Stadt, und der Kreuzzug als Auftakt einer wahrhaft zur Unsterblichkeit führenden Leistung.

Die militärischen Wechselfälle der Kreuzzüge verursachten zunächst Ueberraschung, Verwirrung und sogar Schwanken des Glaubens. Doch dann hatten sie nur die Wirkung, die Idee des heiligen Kampfes von jedem Rückstand an Materialität zu läutern. Der unglückliche Ausgang eines Kreuzzuges wurde mit der vom Unglück verfolgten Tugend verglichen, deren Wert nur in Bezug auf ein nicht irdisches Leben beurteilt und belohnt werden kann. Damit wurde — jenseits von Sieg oder Niederlage — das Werturteil auf die geistige Seite der Tat konzentriert. So galt der heilige Krieg an sich, unabhängig von seinen sichtbaren Ergebnissen, als ein Mittel, um mit dem aktiven Opfer des menschlichen Elements eine überpersönliche Vollendung zu erlangen.

Dieselbe Lehre kommt in einem bekannten indo-arischen Text — der Bhagavad-gîtâ — metaphysisch gesteigert zum Ausdruck. Das Mitleid und die humanitären Gefühle, die den Krieger Arjuna davon abhalten, gegen den Feind ins Feld zu ziehen, werden von dem Gott: « Feigheit, unwürdig eines Adligen und *vom Himmel entfernend* » genannt. Die Verheissung lautet: « Getötet — wirst Du das Paradies haben; siegreich — wirst Du über die Erde herrschen. Deshalb stehe entschlossen auf, zur Schlacht ! » Die innere Einstellung, die den kleinen Krieg in den schon besprochenen grossen heiligen Krieg zu verwandeln vermag, wird folgenderweise klar umschrieben: « Indem Du jede Handlung mir weihst — sagt der Gott — und Dein Geist im höchsten Ichzustand verweilt, fern jedem Gedanken des Besitzes, befreit vom Fieber des Geistes, kämpfe ! » In ebenso

La «gloria assoluta» – la stessa che la teologia attribuisce a Dio nell'alto dei cieli, *in excelsis Deo* – venne comandata anche al crociato. Su questo sfondo Gerusalemme, lo scopo agognato della «piccola guerra santa», si mostrava nel duplice aspetto di città terrena e di città celeste, mentre la Crociata si rivelava il preludio a un vero compimento dell'immortalità.

Le alterne vicende militari delle Crociate suscitarono dapprima sconcerto, confusione, persino vacillamenti della fede. Ma in seguito ebbero l'unico effetto di purificare da ogni residuo di materialità l'idea della guerra santa. L'esito sfortunato di una Crociata veniva paragonato alla virtù perseguitata dalla sfortuna, virtù il cui valore può essere giudicato e ricompensato solo in relazione a una vita non terrena. Così – di là da vittoria o da sconfitta –, il giudizio di valore si concentrava sulla dimensione spirituale dell'azione. Così, la guerra santa valeva di per sé stessa, indipendentemente dai suoi risultati visibili, come mezzo per giungere a una realizzazione superpersonale, attraverso il sacrificio attivo dell'elemento umano.

Elevato a espressione metafisica, il medesimo insegnamento compare in un noto testo indo-ario – la *Bhagavad-gītā*. La compassione e i sentimenti umanitari che trattengono il guerriero Arjūna dallo scendere in campo contro il nemico, vengono qualificati dal dio:

«*vili, indegni di un nobile e* che
precludono dal cielo».

La promessa suona così:

«*Ucciso – avrai il paradiso; vincitore – dominerai la terra.*
Perciò levati deciso alla battaglia!»

La disposizione interiore in grado di trasmutare la piccola guerra santa nella grande guerra santa viene chiaramente descritta nei termini seguenti:

«*Mentre tu mi consacri ogni azione* – afferma il dio – *e il tuo spirito permane nello stato supremo dell'io, lungi da ogni pensiero di possesso, libero dalla febbre dello spirito, combatti!*»

klaren Ausdrücken heisst es von der Reinheit dieser Handlung: sie muss um ihrer selbst willen gewollt werden, jenseits von jedem materiellen Zweck, jenseits von jeder Leidenschaft und von jeder menschlichen Triebfeder. « Indem Du Lust und Leid, Vorteil und Verlust, Sieg und Niederlage im Werte gleichsetzst, bewaffne Dich für die Schlacht: so wirst Du keinen Makel auf Dich laden ».

Als weitere metaphysische Begründung erklärt der Gott den Unterschied zwischen dem, was absolute Geistigkeit und als solches unzerstörbar ist — und dem, was als körperliches und menschliches Element nur illusorisch ein Dasein hat. Einerseits wird die metaphysische Unwirklichkeit dessen zum Bewusstsein gebracht, was man als vergängliches Leben und sterblichen Leib verlieren oder dessen Verlust man bei anderen bedingen kann. Andererseits wird Arjûna zum Erlebniss jener Erscheinungsform des Göttlichen geführt, als einer Macht, die in unwiderstehlicher Absolutheit mitreisst. Der Grösse dieser Kraft gegenüber erscheint jede bedingte Daseinsform als Negation. Wo immer diese Verneinung aktiv verneint wird d. h. wo im Ansturm jedes begrenzte Dasein fortgerissen oder vernichtet wird, gelangt deshalb diese Macht zu furchtbarer Offenbarung. Auf dieser Grundlage lässt sich die Energie genau umschreiben, die geeignet ist, die heroische Verwandlung des Einzelnen zu bewirken. Ist der Krieger imstande, in der schon angedeuteten Reinheit und Unbedingtheit zu handeln, so sprengt er die Fesseln des Menschlichen, er beschwört das Göttliche herauf als metaphysische Kraft der Zerstörung des Endlichen, er zieht diese Kraft aktiv auf sich, in ihr findet er seine Verklärung und Befreiung. Das suggestive diesbezügliche Losungswort eines anderen, doch derselben Tradition zugehörigen Textes lautet: « Das Leben wie ein Bogen; die Seele wie ein Pfeil; als die zu durchbohrende Zielscheibe der absolute Geist. Mit diesem Geist sich verbinden, wie der abgeschnellte Pfeil sich in sein Ziel einbohrt ».

Ist darin die höchste Form metaphysischer Rechtfertigung von Kampf und Heldentum zu erblicken, so ist es sehr bezeich-

Espressioni altrettanto chiare affermano la purezza di questa azione: essa deve essere voluta di per sé, di là da ogni fine materiale, di là da ogni passione e da ogni umano impulso.

«Mentre tu poni sullo stesso piano di valore piacere e dolore, vantaggio e perdita, vittoria e sconfitta, àrmati per il combattimento: così non ti sarà imputata alcuna colpa.»

Quale ulteriore fondamento metafisico, il dio illumina sulla differenza tra ciò che è assoluta spiritualità e come tale indistruttibile – e ciò che, in quanto elemento corporale e umano, possiede esistenza unicamente illusoria. Da un lato, si viene resi consapevoli della irrealtà metafisica di ciò che si può perdere come vita transeunte e corpo mortale, o la cui perdita si può provocare ad altri. Dall'altro, Arjūna viene condotto all'esperienza di quella forma di manifestazione del divino, nei tratti di una potenza che trascina in irresistibile assolutezza. Di fronte alla grandezza di questa forza, qualsiasi forma condizionata di esistenza appare come negazione. Dove questa negazione viene continuamente e attivamente negata, cioè dove ogni forma limitata di esistenza viene travolta o distrutta nel combattimento, questa forza giunge a terrificante evidenza. Su questa base si può ben definire l'energia che è idonea a suscitare la trasformazione eroica del singolo. Nella proporzione in cui sia in grado di operare nella purezza e nella assolutezza che abbiamo indicato, il guerriero spezza le catene dell'umano, evoca il divino come forza metafisica di distruzione del finito, attira efficacemente questa forza su di sé, in essa rinvenendo la propria illuminazione e liberazione. La suggestiva parola d'ordine di un altro testo, pure appartenente alla medesima tradizione, suona al riguardo:

«La vita, come un arco; l'anima, come una freccia; lo spirito assoluto, come bersaglio da trapassare. Unirsi con questo spirito, come la freccia scoccata si conficca nel suo bersaglio.»

nend, dass eine solche Lehre in der Bhagavad-gîtâ als Teil eines urarischen, sonnenhaften Erbgutes dargestellt wird. Sie wurde nämlich von der « Sonne », dem Urgesetzgeber der Arier, Manu, erteilt und nachher von einer Dynastie sakraler Könige bewahrt. Durch die Jahrhunderte ging diese Lehre verloren und dann wird sie von der Gottheit nicht einem Priester, sondern einem Vertreter des Kriegeradels, Arjûna, wieder offenbart.

****

Was wir bisher dargestellt haben, gestattet uns auch zum Verständnis des innerlichsten Bedeutungsgehaltes vorzustossen, der einer weiteren Gruppe klassischer und nordischer Ueberlieferungen zugrunde liegt. — Als Ausgangspunkt darf uns dabei die Beobachtung dienen, dass in solchen Ueberlieferungen bestimmte symbolische Vorstellungen in eigenartiger Vermengung auftreten: es sind die Vorstellung der Seele als Dämon, Doppelgänger, Genius und Verwandtes; die Vorstellung von dionysischen Wesenheiten und der Todesgöttin, endlich die Vorstellung von einer Siegesgöttin, die oft auch in der Gestalt einer Schlachtengöttin erscheint.

Zum Verständnis dieser Zusammenhänge wollen wir vor allem klarstellen, was die Seele, aufgefasst als Dämon, Genius oder Doppelgänger, zu bedeuten hat. Der antike Mensch symbolisierte im Dämon oder Doppelgänger eine tiefliegende Kraft, die sozusagen das Leben des Lebens ist, da sie insgeheim die gesamten leiblichen und seelischen Vorgänge leitet, zu denen das gewöhnliche Bewusstsin nicht gelangt, die aber doch das Dasein und das Schicksal des Einzelnen in hohem Grade bedingen. Zwischen dieser Wesenheit und den mystischen Kräften der Rasse und des Blutes dachte man sich eine enge Verbindung. So erscheint uns zum Beispiel der Dämon in vieler Hinsicht den Laren gleich, den mystischen Wesenheiten eines Stammes oder einer Sippe, von denen aber z. B. Makrobius sagt: « Sie

È altamente significativo che la *Bhagavad-gītā* presenti siffatto insegnamento, in cui è da scorgere la forma più elevata di realizzazione metafisica di lotta ed eroismo, come facente capo a una primordiale eredità aria, di natura solare. Esso infatti venne impartito dal «Sole» al legislatore primordiale degli Arii, Manu, e successivamente custodito da una dinastia di re sacrali. Nel corso dei secoli questo insegnamento venne smarrito e quindi rivelato nuovamente dalla divinità non a un sacerdote, ma a un rappresentante della nobiltà guerriera, Arjūna.

* * *

Quel che abbiamo esposto sinora ci permette anche di comprendere, nel suo intimo contenuto, il significato che anima un altro gruppo di tradizioni classiche e nordiche. – Occorre, qui, muovere da una osservazione: in siffatte tradizioni compaiono con singolare frequenza precise immagini simboliche: l'immagine dell'anima come dèmone, doppio, genio e consimili; l'immagine di entità dionisiache e della dea della morte; l'immagine, infine, di una dea della vittoria che spesso appare anche sotto forma di dea della battaglia.

Per la comprensione di questi nessi, è opportuno mettere anzi tutto in chiaro quale significato assuma l'anima intesa come dèmone, genio o doppio. L'uomo dell'Antichità classica simboleggiava nel dèmone o doppio una forza profonda, che è, per così dire, la vita della vita, in quanto presiede in genere a tutti gli eventi corporei e anìmici cui la coscienza ordinaria non giunge, eventi che però condizionano in alto grado la esistenza contingente e il destino del singolo. Tra questa entità e i poteri mistici della razza e del sangue si concepiva uno stretto legame. Così, a esempio, il dèmone appare sotto molteplici aspetti simile ai lari, le mistiche entità di una stirpe o di una progenie, di cui Macrobio per esempio afferma:

sind die Götter, die uns am Leben erhalten — sie nähren unsern Leib und leiten unsere Seele». Es darf gesagt werden, dass zwischen dem Dämon und dem gewöhnlichen Bewusstsein eine Beziehung besteht wie zwischen *individuierendem* und *individuiertem* Prinzip. Das erstere ist nach der Lehre der Alten eine überindividuelle Kraft, daher Geburt und Tod überlegen. Das letztere d. h. das individuierte, durch den Körper und die Aussenwelt bedingte Bewusstsein, ist auf normalem Wege der Auflösung oder einem schattenhaften Ueberleben bestimmt. In der nordischen Tradition hat die Vorstellung von der Walküre ungefähr dieselbe Bedeutung wie die vom Dämon. Die Vorstellung der Walküre verschmilzt in vielen Texten mit derjenigen der fylgya d. h. mit einer im Menschen wirkenden geistigen Wesenheit, deren Macht sein Schicksal anheimgestellt ist. Und als kynfylgya ist die Walküre — wie die altrömischen Laren — die mystische Kraft eines Blutes. Dasselbe gilt für die fravashi der iranisch-arischen Ueberlieferung. Die fravashi — führt ein bekannter Orientalist aus — « ist die innerste Macht jedes menschlichen Wesens, ist dasjenige, was es aufrecht erhält und bewirkt, dass es geboren wird und besteht». Gleichzeitig stehen die fravashi, wie die römischen Laren, mit den Urkräften eines Stammes in Verbindung und sind — wie die Walküren — schreckerregende Kriegesgöttinen, die Glück und Sieg verleihen.

Dies ist die erste Zusammenstellung, die wir zu ergründen haben. Was kann diese rätselhafte Kraft, die die tiefliegende Seele der Rasse und das Transzendentale im Einzelnen ist, mit der Kriegsgöttin gemein haben ? Um sich über diesen Punkt klar zu werden, soll man sich erinnern, dass das indogermanische Altertum eine sozusagen aristokratische und exklusive Auffassung von der Unsterblickeit hatte. Nicht alle entrinnen der Selbstauflösung, jenem schattenhaften Ueberleben, wofür Hades und Niflheim alte symbolische Verbildlichungen waren. Die Unsterblichkeit ist ein Vorrecht weniger und nach arischer Auffassung hauptsächlich ein heroisches Vorrecht. Das Weiterleben — und

«Sono gli dèi che ci mantengono in vita – essi alimentano il nostro corpo e guidano la nostra anima.»

Tra il dèmone e la coscienza ordinaria si può dire che sussista un rapporto affine a quello intercorrente tra principio *individuante* e principio *individuato.* Il primo è, secondo l'insegnamento degli Antichi, una forza superindividuale, superiore quindi a nascita e a morte. Il secondo, ossia la coscienza individuata, condizionata dal corpo e dal mondo esterno, è destinato in via normale alla dissoluzione o a una sopravvivenza effimera e indistinta. Nella tradizione nordica l'immagine della walkiria ha più o meno il medesimo significato della nozione di dèmone. In numerosi testi l'immagine della walkiria si fonde con quella della fylgja, cioè di una entità spirituale, agente nell'uomo, al cui potere è sottomesso il destino di questi. E come kynfylgja la walkiria è – simile ai lari dell'antica Roma – il mistico potere di un sangue. Lo stesso vale per le fravashi della tradizione ario-iranica. La fravashi – spiega un noto orientalista –

«è la potenza intima di ogni essere umano, è ciò che lo mantiene in vita e fa sì che questo nasca e sussista.»

Al contempo le fravashi stanno – come i lari romani – in relazione con le potenze primordiali di una stirpe e sono – come le walkirie – dee terrificanti della guerra, dispensatrici di fortuna e vittoria.

È questa la prima connessione da esaminare. Questa potenza misteriosa, che è l'anima profonda della razza e il fattore trascendentale operante nel singolo, che cosa può avere in comune con la dea della guerra? Per ben comprendere questo punto, occorre ricordare come gli antichi Indo-europei avessero una concezione, per così dire, aristocratica e differenziata dell'immortalità. Non tutti sfuggono alla dissoluzione del proprio io, a quella sopravvivenza lemurica di cui Ade e Niflheim erano antiche figurazioni simboliche. L'immortalità è privilegio di pochi e, secondo la concezione aria, sopra tutto privilegio di eroi. Il continuare a vivere

zwar nicht als Schatten, sondern als Halbgott — ist nur denen gewährt, die eine besondere geistige Tat von der einen zur anderen Natur erhoben hat. Hier können wir leider nicht alle Belege anführen, die folgende Behauptung rechtfertigen: technisch aufgefasst bestand eine solche geistige Handlung darin, den Selbstsinn vom gewöhnlichen menschlichen Bewusstsein, das beschränkt und individuiert ist, in eine tiefe, überindividuelle, individuierende Kraft zu wandeln, die jenseits von Geburt und Tod steht und von der wir gesagt haben, dass ihr die Vorstellung des « Dämons » entspricht (1).

Doch der Dämon steht jenseits aller endlichen Formen, in denen er sich offenbart, und dies nicht nur, weil er die Urkraft eines ganzen Stammes ist, sondern auch vom Gesichtspunkt der Intensität aus. Der brüske Uebergang vom gewöhnlichen Bewusstsein zu der, durch den Dämon symbolisierten Kraft hätte daher eine zerstörerische Krise zur Folge; wie ein Blitzschlag infolge eines für den menschlichen Kreislauf zu hoch gespannten Potenzials. Nehmen wir nun an, dass unter ganz aussergewöhnlichen Umständen der Dämon sozusagen trotzdem im Einzelnen durchbrechen und so seine zerstörerische Transzendenz fühlen lassen kann: dann hätte man eine Art *aktiven Erlebens des Todes*, und es wird damit die zweite Zusamenstellung klar, bzw. warum die Gestalt des Doppelgängers oder Dämons in den alten mythischen Vorstellungen mit der Gottheit des Todes verschmelzen konnte. In der nordischen Ueberlieferung *sieht* der Krieger seine Walküre eben im Augenblick des Todes oder der Todesgefahr.

Gehen wir weiter. In der religiös bestimmten Askese sind Abtötung, Verzicht aufs eigene Ich, Elan der Hingabe an Gott die bevorzugten Mittel, mit deren Hilfe man es unternimmt, die

(1) Für ein näheres Verständnis der allgemeinen, der hier dargestellten Lehre zugrundeliegenden Lebensauffassung verweisen wir den Leser auf unser Buch « Erhebung wider die moderne Welt » (Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-Berlin, 1935).

– non come ombra, ma come semidio – è riservato solo a coloro che una speciale azione spirituale ha elevato dall'una all'altra natura. In questa sede non possiamo purtroppo addurre tutte le prove per giustificare l'affermazione seguente: sotto il profilo operativo, siffatta azione spirituale consisteva nel trasformare l'io individuale dalla ordinaria coscienza umana, che rimane circoscritta e individuata, in una potenza profonda, superindividuale e individuante, che sta di là da nascita e da morte, potenza a cui abbiamo detto corrispondere la nozione di «dèmone» (1).

Il dèmone sta però di là da tutte le forme finite in cui si manifesta, e ciò non solo perché esso rappresenta la potenza primordiale di un'intera stirpe, ma anche sotto il riguardo della intensità. Di conseguenza, il passaggio brusco dalla coscienza ordinaria alla potenza simboleggiata dal dèmone suscitava una crisi distruttiva: al pari di una folgorazione, in seguito a una tensione troppo alta di potenziale nel circuito umano. Poniamo dunque il caso che, presso a condizioni del tutto eccezionali, il dèmone possa lo stesso, per così dire, erompere nel singolo, facendo in tal modo provare a questi la sua trascendenza distruttrice: in questo caso, si susciterebbe una sorta di *esperienza viva e attiva della morte*. Diventa quindi chiara la seconda connessione, ovvero la ragione per cui nelle figurazioni mitiche dell'Antichità l'immagine del doppio o del dèmone abbia potuto fondersi con la divinità della morte. Nella tradizione nordica il guerriero *vede* la propria walkiria nell'istante stesso della morte o del pericolo mortale.

Procediamo oltre. Nell'ascesi a carattere religioso, mortificazione, rinuncia al proprio io, slancio nell'abbandono a Dio sono i mezzi preferiti con cui si cerca, per l'appunto, di provocare

(1) Per una più precisa comprensione della concezione generale della vita su cui si fondano gli insegnamenti qui accennati, rinviamo il Lettore al nostro libro *Rivolta contro il mondo moderno* [Edizioni Mediterranee, Roma, 1997].

eben angedeutete Krise zu verursachen und erfolgreich zu überwinden. Ausdrücke wie « mystischer Tod » oder « dunkle Nacht der Seele » usw., die auf diese Zustände hinweisen, sind allen bekannt. Dagegen ist im Rahmen einer heroischen Tradition der Weg zu demselben Ziel der aktive Aufschwung, die dionysische Entfesselung des Tatelementes. In der niederen Stufe der entsprechenden Phänomenologie sehen wir so zum Beispiel *den Tanz* als heilige Technik verwandt, um durch die seelische Ekstase tieferliegende Kräfte hervorzurufen und einzusetzen. In das zu dionysischem Rhythmus entfesselte Leben des Einzelnen senkt sich ein anderes Leben ein, gleichsam wie das Auftauchen seiner abgründigen Wurzel. « Wildes Heer », Furien, Erinnyen und andere analoge, geistige Naturen sind symbolische Verbildlichungen dieser Kraft. Sie entsprechen daher einer Erscheinungsform des Dämons in seiner schreckerregenden und aktiven Transzendenz. Auf einer höheren Stufe stehen die sakralen Kampfspiele. Noch höher steht der *Krieg*. Damit sind wir wieder zu der altarischen Auffassung des Kampfes und der kriegerischen Askese zurückgeführt.

Auf dem Höhepunkt der Gefahr und des heldischen Kampfes wurde die Möglichkeit derartiger übernormaler Erlebnisse anerkannt. Schon der lateinische Ausdruck « ludere » — spielen, kämpfen scheint die Idee des Lösens zu enthalten (Bruckmann). Es ist dies eine von den vielen Anspielungen auf die dem Kampfe innewohnende Fähigkeit, tiefere verborgene Kräfte von der individuellen Begrenzung zu entbinden und frei hervortreten zu lassen. Daraus entspringt der Grund für die dritte Gleichsetzung: der Dämon, die Laren, das individuierende Ich usw. sind nicht nur mit den Furien, Erinnyen und anderen entfesselten dionysischen Naturen identisch, die ihrerseits mit der Todesgöttin viele Züge gemeinsam haben; sie sind gleichbedeutend auch den Sturmjungfrauen der Schlachten, den Walküren und fravashi. Die fravashi heissen zum Beispiel in den Texten « die Schrecklichen, die Allmächtigen », « diejenigen, die im Sturm

l'accennata crisi e di superarla efficacemente. Sono note a tutti espressioni come «morte mistica», oppure «notte oscura dell'anima» etc., che stanno a indicare questa condizione. Di contro, nel quadro di una tradizione eroica è lo slancio attivo, lo scatenamento dionisiaco dell'elemento azione a segnare la via per la stessa mèta. Al grado più basso della corrispondente fenomenologia, osserviamo a esempio la *danza,* usata quale tecnica sacra per evocare e impiegare, attraverso la estasi dell'anima, forze giacenti in profondità. Nella vita del singolo liberata al ritmo dionisiaco si inserisce un'altra vita, quasi come l'affiorare della sua radice abissale. Il «Wildes Heer», le Furie, le Erinni e altre analoghe nature spirituali sono figurazioni simboliche di questa forza. Esse quindi corrispondono a un manifestarsi del dèmone nella sua trascendenza terrificante e attiva. A un grado più elevato ci sono i ludi sacri. Ancora più in alto, la *guerra.* In tal modo siamo ricondotti nuovamente alla antica concezione aria della lotta e dell'ascesi guerriera.

All'apice del pericolo e del combattimento eroico si riconobbe la possibilità di simile esperienza supernormale. Già il vocabolo latino «*ludere*» (giocare, combattere) sembra contenere l'idea del risolvere (Bruckmann). È questa una delle tante allusioni alla proprietà, insita nel combattimento, di svincolare dalla limitazione individuale e di far emergere libere delle forze latenti nel profondo. Da ciò trae origine e fondamento la terza analogia: il dèmone, i lari, l'io individuante etc. sono identici non solo alle Furie, alle Erinni e ad altre nature dionisiache scatenate, che da parte loro hanno numerosi tratti in comune con la dea della morte; essi assumono identico significato anche rispetto alle vergini che guidano all'assalto in battaglia, alle walkirie e alle fravashi. Le fravashi, a esempio, vengono indicate nei testi come «le terrificanti, le onnipotenti», «coloro che vanno all'assalto e concedono la vittoria a chi le

angreifen und den Sieg dem geben, der sie anruft» — besser gesagt: dem, der sie *in sich selbst* heraufbeschwört.

Von hier bis zur letzten Gleichsetzung ist nur ein kurzer Schritt. Die gleichen kriegerischen Wesenheiten nehmen schliesslich in den arischen Ueberlieferungen die Gestalt der Siegesgöttinnen an, eine Verwandlung, die nichts anderes als die glückliche Vollendung der in Frage stehenden inneren Erlebnisse kennzeichnet. Ebenso wie der Dämon oder Doppelgänger eine tiefliegende, überindividuelle Macht in ihrem Latenzzustand gegenüber dem gewöhnlichen Bewusstsein bedeutet; wie die Furien und Erinnyen eine besondere Erscheinungsform dämonischer Entfesselungen und Ausbrüche widerspiegeln — und Todesgöttinnen, Walküren, fravashi usw. sich auf dieselben Zustände beziehen, soweit sie durch Kampf und Heldentum ermöglicht werden — ebenso ist die Siegesgöttin der Ausdruck des Triumphes des Ichs über diese Macht. Sie kennzeichnet den sieghaften Aufschwung zu einem Zustand jenseits der Gefahr von Ekstasen und unterpersönlichen Zersetzungsformen, einer Gefahr, die stets hinter dem frenetischen Augenblick der dionysischen und auch der heldischen Handlung lauert. Der Aufschwung zu einem geistigen, wirklich überpersönlichen Zustand, der frei, unsterblich, innerlich unzerstörbar macht, das sogenannte Einswerden der Beiden (der beiden Elemente des menschlichen Wesens), drückt sich also in diesem Gebilde des mythischen Bewusstseins aus.

Jetzt gehen wir zum Hauptgedanken dieser alten heroischen Traditionen über bzw. zur mystischen Auffassung des Sieges. Die Grundvoraussetzung ist, dass eine wirkliche Entsprechung zwischen Physischem und Metaphysischem, zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem da gedacht wurde, wo die Taten des Geistes überindividuelle Züge aufweisen und sich durch Tathandlungen und reale Tatsachen äussern. Eine geistige Verwirklichung wurde auf dieser Grundlage als die geheime Seele gewisser kriegerischer Unternehmungen erahnt, deren Krönung der wirk-

invoca» – per meglio dire: a chi le evoca *entro sé stesso*.

Da qui sino all'ultima analogia il passo è breve. Le medesime entità guerriere assumono infine nelle tradizioni arie i tratti di dee della vittoria, metamorfosi, questa, che segna proprio il felice compimento delle esperienze interiori in questione. Appunto come il dèmone o doppio sta a significare un potere profondo e superindividuale nel suo stato di latenza rispetto alla coscienza ordinaria; come le Furie e le Erinni riflettono una speciale manifestazione di eruzioni e scatenamenti demonici – e dee della morte, walkirie, fravashi etc. si richiamano a medesime situazioni, in quanto queste vengono rese possibili mediante un combattimento eroico –, così la dea della vittoria è l'espressione del trionfo dell'io sopra questo potere. Essa contrassegna lo slancio vittorioso verso una condizione situata oltre il pericolo insito in estasi e in forme subpersonali di distruzione, un pericolo sempre in agguato dietro al frenetico momento dell'azione dionisiaca e della stessa azione eroica. In questa raffigurazione della coscienza mitica si esprime quindi lo slancio verso uno stato spirituale, realmente superpersonale, che rende liberi, immortali, interiormente indistruttibili, il cosiddetto «divenir uno dei due» (i due elementi dell'umana essenza).

Passiamo ora al significato dominante di queste antiche tradizioni eroiche, cioè alla concezione mistica della vittoria. La premessa fondamentale è che veniva ritenuta una corrispondenza efficace tra fisico e metafisico, tra visibile e invisibile, là dove le opere dello spirito manifestano tratti superindividuali e si esprimono attraverso operazioni e fatti reali. Su questo presupposto, una realizzazione spirituale era presentita come l'anima segreta di certe imprese guerresche, il cui coronamento è la vittoria concreta. Allora, la dimensione

liche Sieg ist. Dann wird der materielle militärische Sieg zur Entsprechung für eine geistige Tatsache, die den Sieg dort, wo Aeusseres und Inneres zusammenhängen, hervorgerufen hat. Der Sieg erscheint als greifbares Zeichen für eine Weihe und mystische Wiedergeburt, die sich im selben Punkte vollzogen haben. Die Furien und der Tod, denen der Krieger stofflich auf dem Schlachtfelde standgehalten hat, begegnen ihm auch innerlich, im Geistigen, in Form eines gefahrdrohenden Aufbruchs der Urkräfte seines Wesens. Indem er über *diese* triumphiert, ist der Sieg sein.

In diesem Zusammenhang erklärt es sich, warum in der traditionsgebundenen Welt jeder Sieg einen sakralen Bedeutungsgehalt gewann. So bot der auf den Schlachtfeldern bejubelte Heerführer das Erlebnis der Anwesenheit einer mystischen, ihn verwandelnden Kraft. So ist der tiefe Sinn eines im Ruhm und in der « Göttlichkeit » der Sieger durchbrechenden überirdischen Charakters zu begreifen, wie auch der Umstand, dass die altrömische Zeremonie des Triumphes weit eher sakrale als militärische Züge hatte. Die in den altarischen Traditionen so wiederkehrende Symbolik von Viktorien, Walküren und ähnlichen Wesenheiten, die die Seele der Krieger in die « Himmel » führen, wie auch der Mythos eines siegreichen Helden, wie der dorische Erakles, der von Nike — der « Siegesgöttin » — den Kranz erhält, der ihn teilhaftig werden lässt an der olympischen Unsterblichkeit — diese Symbolik erscheint uns jetzt in einem ganz anderen Licht. Und jetzt wird auch sinnfällig, wie lähmend und frivol jene Betrachtungsweise ist, die in all dem nur « Poesie », Rhetorik und Märchen erblicken möchte.

Die mystische Theologie lehrt, dass sich im *Ruhme* die seligmachende geistige Schau vollzieht, und die christliche Ikonographie umgibt die Häupter der Heiligen und Märtyrer mit der Aureole des Ruhmes. All dies bedeutet eine allerdings verkümmerte Erbschaft unserer höheren heroischen Ueberlieferung. Die iranisch–arische Tradition kannte nämlich bereits den als himm-

materiale, militare della vittoria si rivela conforme a un fatto spirituale, che ha suscitato la vittoria nel punto in cui esteriore e interiore si connettono. La vittoria appare come segno tangibile per una consacrazione e una mistica rinascita compiutesi nel medesimo punto. Le Furie e la morte, che il guerriero ha affrontato materialmente sul campo, lo contrastano anche interiormente, sul piano spirituale, sotto forma di un minaccioso erompere delle forze primordiali del suo essere. Nel punto in cui egli trionfi su di *queste*, la vittoria è sua.

In questo quadro si spiega anche la ragione per cui, nel mondo tradizionale, ogni vittoria assumesse un significato sacrale. Così il duce acclamato sui campi di battaglia offriva l'esperienza viva della presenza di una mistica potenza che lo trasfigurava. Diviene quindi comprensibile il significato profondo del carattere ultraterreno erompente nella gloria e nella «divinità» del vincitore, come anche la circostanza che, nell'antica Roma, la celebrazione del trionfo assumesse tratti assai più sacrali che militari. Ci si mostra ora in una luce completamente diversa il simbolismo ricorrente nelle antiche tradizioni arie, di vittorie, walkirie ed entità analoghe, le quali guidano l'anima del guerriero al «cielo»; come pure il mito di un eroe vittorioso, quale il dorico Eracle, che da Nike – la «dea della vittoria» – ottiene la corona che lo rende partecipe dell'immortalità olimpica. E ora diventa pure chiaro quanto sia distorta e superficiale la prospettiva che in tutto ciò vorrebbe scorgere solo «poesia», retorica e favole.

La teologia mistica insegna che la visione spirituale beatificante si compie nella *gloria*, e l'iconografia cristiana circonda dell'aureola della gloria il capo dei santi e dei martiri. Tutto ciò sta a indicare una eredità, sia pure affievolita, della nostra più elevata tradizione eroica. Già la tradizione ario-iranica conosceva infatti

lisches Feuer verstandenen Ruhm — hvarenô —, der auf Könige und Führer herabsteigt, sie unsterblich macht und im Siege für sie Zeugnis ablegt. Und die antike königliche Strahlenkrone symbolisierte eben den Ruhm als sonnenhaftes und himmlisches Feuer. Licht, sonnenhafter Glanz, Ruhm, Sieg, göttliches Königtum sind Vorstellungen, die in der arischen Welt in engster Verbindung erscheinen und zwar nicht im Sinne von Abstraktionen und Erdichtungen der Menschen, sondern von durchaus realen Mächten und Herrschaften. In diesem Zusammenhang ist uns die mystische Lehre von Kampf und Sieg ein leuchtender Gipfelpunkt unserer gemeinsamen Tattradition.

****

Diese Tradition spricht heute noch vernehmbar zu uns — wohlverstanden, wenn wir von ihren äusseren und zeitbedingten Erscheinungsformen absehen. Wenn man heute eine müde, blutleere, aus abstrakter Spekulation oder frömmlerischen Gefühlen geformte Geistigkeit und gleichzeitig auch die materialistische Entartung der Tathandlung überwinden will, kann man dann für diese Aufgabe bessere Anhaltspunkte finden als die eben angedeuteten Ideale des altarischen Menschen ?

Aber mehr noch. Materielle und geistige Spannungen haben sich in den letzten Jahren im Abendlande so gestaut, dass sie schliesslich nur durch den Kampf gelöst werden können. Eine Epoche geht mit dem heutigen Krieg ihrem Ende entgegen, und Kräfte kommen nun zum Durchbruch, die nicht mehr durch abstrakte Ideen, universalistische Grundsätze oder durch nur irrational aufgefasste Mythen beherrscht und zur Dynamis einer neuen Kultur verwandelt werden können. Viel Tieferes und Wesenhafteres ist nötig, damit jenseits der Trümmer einer verworrenen und verurteilten Welt für Europa eine neue Epoche anbricht.

la gloria – hvarenō – intesa come fuoco celeste, gloria che discende sui re e sui duci, li rende immortali e nella vittoria rende testimonianza per loro. E nell'Antichità classica la corona regale raggiata simboleggiava, per l'appunto, la gloria quale fuoco solare e celeste. Nel mondo ario luce, splendore solare, gloria, vittoria, regalità divina sono immagini e nozioni che compaiono nella più stretta congiunzione, e non nel senso di astrazioni e invenzioni dell'uomo, bensì nel significato di potenze e poteri assolutamente reali. In siffatto contesto, la dottrina mistica di lotta e vittoria rappresenta per noi un apice luminoso della nostra comune tradizione dell'azione.

* * *

Oggi questa tradizione parla in modo ancora comprensibile per noi – beninteso, a patto di rinunciare alle sue modalità esteriori e contingenti di manifestazione. Volendo oltrepassare una spiritualità estenuata, esangue, plasmata su astrattezze speculative o su sentimenti pietistici, e, al contempo, superare la stessa degenerazione materialistica dell'azione, per questo compito, oggi, si possono trovare punti di riferimento migliori degli accennati ideali dell'antico uomo ario?

Ma v'è di più. In Occidente, tensioni spirituali e materiali si sono a tal punto compresse, negli ultimi anni, che esse alla fine possono venir risolte solo attraverso il combattimento. Con la guerra odierna una epoca va incontro alla propria fine, e adesso si fanno strada forze che non possono più venir dominate mediante idee astratte, princìpi universalistici o miti concepiti solo irrazionalmente, né convertite nella forza di una nuova civiltà. Si impone ora un'azione ben più profonda ed essenziale affinché, di là dalle rovine di un mondo sovvertito e condannato, spunti per l'Europa una epoca nuova.

Nun wird in dieser Hinsicht Vieles davon abhängen, wie der Einzelne heute das Erlebnis des Kampfes gestalten kann: ob er fähig ist, Heldentum und Opfer gerade als eine Katharsis, als ein Mittel zur Befreiung und zum inneren Erwachen aufzunehmen. Nicht nur für den endgültigen siegreichen Abschluss des Geschehens dieser stürmischen Zeit, sondern auch für die Gestaltung und Sinngebung der aus dem Sieg entstehenden Ordnung wird diese innere, unsichtbare, von jeder Geste und grossem Worte ferne Tat unserer Kämpfer von entscheidender Bedeutung sein. *Im Kampf selbst ist die Kraft zu erwecken und zu stählen, die jenseits von Sturm, Blut und Not in neuer Klarheit und machtvoller Ruhe zu neuer Schöpfung verhelfen soll.*

Dazu soll man heute auf dem Kampffeld wieder die *reine* Tathandlung erlernen, die Tathandlung nicht nur als männliche Askese, sondern auch als Läuterung und Weg zu höheren, an und für sich gültigen Lebensformen — was aber gewissermassen gerade eine Rückkehr zur alten arisch-abendländischen Tradition bedeutet. Aus fernen Zeiten klingt noch das suggestive Losungswort bis zu uns: « Das Leben, wie ein Bogen; die Seele, wie ein Pfeil; das zu treffende Ziel — der höchste Geist». Wer den Kampf heute noch im Sinne dieses Bekenntnisses erlebt, der wird standhalten, wo die anderen zusammenbrechen — und eine unbezwingliche Kraft sein. Dieser neue Mensch wird in sich jede Tragik, jede Dunklheit, jedes Chaos besiegen und im Umbruch der Zeit den Anfang zu einer neuen Entwicklung bilden. Nach altarischer Ueberlieferung kann tatsächlich ein solches Heldentum der Besten *heraufbeschwörend* wirken d. h. zustande bringen, dass der seit Jahrhunderten gelockerte Kontakt zwischen Welt und Ueberwelt wiederhergestellt wird. Dann wird der Kampf weder ein grausames Gemetzel, noch ein trostloses, durch den blossen Machtwillen bedingtes Schicksal bedeuten, sondern die Prüfung des Rechtes und der göttlichen Sendung eines Volkes sein. Dann wird der Frieden nicht wieder ein Versinken in den grauen bürgerlichen Alltag und das Nachlassen

In questa prospettiva, molto dipenderà dal modo in cui oggi il singolo sappia dar forma alla esperienza viva del combattimento: ovvero, se egli sia in grado di assumere eroismo e sacrificio appunto come una catarsi, come un mezzo di liberazione e di interiore risveglio. Questa opera dei nostri combattenti – interiore, invisibile, lontana da gesti e magniloquenze – avrà carattere decisivo non solo per la conclusione, vittoriosa e definitiva, degli eventi di questo periodo tempestoso, ma anche per la configurazione e l'attribuzione di senso dell'Ordine che sorgerà dalla vittoria. *È nella lotta che occorre risvegliare e temprare quella forza che, di là da assalti, sangue e pericolo, propizierà una nuova creazione in nuovo splendore e con pace possente.*

Per questo, è sul campo di battaglia che oggi si deve apprendere di nuovo la *pura* azione, l'azione nel senso non solo di ascesi virile, ma anche di purificazione e via verso forme superiori di vita, forme valide in sé e per sé – il che significa, in certo qual modo, proprio un ritorno alla antica tradizione ario-occidentale. Da tempi remoti ancora risuona sino a noi la suggestiva parola d'ordine:

> *«La vita, come un arco; l'anima, come una freccia;*
> *lo spirito assoluto – come bersaglio da trapassare.»*

Chi oggi vive la lotta ancora nel senso di questo riconoscimento, di questa professione, rimarrà in piedi mentre gli altri crolleranno – ed egli sarà una forza invincibile. Questo uomo nuovo vincerà entro di sé ogni dramma, ogni oscurità, ogni caos, formando con l'avvento del nuovo tempo il principio di un nuovo sviluppo. Secondo l'antica tradizione aria siffatto eroismo dei migliori può assumere una reale *funzione evocatoria*, ossia risultare efficace a ristabilire il contatto, da secoli allentato, tra mondo e sopramondo. Allora il significato della lotta sarà non quello di una orribile carneficina, o di un desolato destino condizionato da sola volontà di potenza, ma quello di una prova del buon diritto e della vocazione divina di una stirpe. Allora il significato della pace sarà non quello di un nuovo affogare nel quotidiano grigiore borghese o di un venir meno della tensione spirituale operante

der im Kampfe lebenden geistigen Spannung, sondern die Vollendung derselben bedeuten.

Auch deshalb wollen wir uns also heute das Glaubensbekenntnis der Alten wieder zu eigen machen, wie es sich im Wort ausdrückt: « Das Blut der Helden ist heiliger als die Tinte der Gelehrten und das Gebet der Frommen » — und auch der traditionsgebundenen Auffassung zugrunde liegt, dass im « heiligen Kampf» viel eher als die Einzelnen die mystischen Urkräfte der Rasse wirken. *Diese Kräfte der Ursprünge schaffen Weltreiche und bringen den Menschen den « siegreichen Frieden ».*

nella lotta, ma quello di una pienezza della tensione stessa.

Anche per questo oggi vogliamo riprendere e far nostra la professione di fede degli Antichi, quale si esprime nel detto:

«Il sangue degli eroi è più santo dell'inchiostro dei sapienti e della preghiera dei devoti.»

Anche la concezione tradizionale si fonda sul presupposto secondo cui nella «santa lotta» agiscono, assai più che i singoli, le mistiche potenze primordiali della razza. *Sono queste potenze delle origini a creare imperi mondiali, a recare agli uomini la «pace vittoriosa».*

SUL SIGNIFICATO DELL'ELEMENTO GUERRIERO
PER LA NUOVA EUROPA

Uno dei principali contrasti che vennero in luce nella guerra mondiale del 1914-1918 si riferisce al vario modo d'intendere i rapporti esistenti fra lo Stato e l'elemento militare. Si palesò, a tal riguardo, una antitesi caratteristica, la quale in realtà si riferiva meno a due diversi gruppi di popoli che a due epoche diverse, a due mentalità, a due diverse concezioni della «civiltà».

Da un lato si affermava l'idea, che l'elemento militare e, in genere, guerriero, ha un significato subordinato e il valore di un semplice strumento. In via normale e in via di principio, secondo questa veduta, a dirigere lo Stato sta l'elemento «civile» o «borghese» che dir si voglia. Questo elemento «borghese» fa la politica e – per usare una nota espressione – quando la politica va continuata con altri mezzi, fa uso delle forze militari. Così stando le cose, l'elemento militare non deve esercitare nessuna particolare influenza sulla politica e la vita associata in genere. Si riconosce, certo, che l'elemento militare ha una sua etica e suoi valori. Tuttavia, da questo punto di vista, si considera assurdo e indesiderabile che questa etica e questi valori si applichino alla vita normale complessiva di una nazione. La veduta, di cui si tratta, sta infatti nella più stretta connessione con la persuasione democratico-illuministica e liberalistica, che la vera civiltà non ha nulla a che fare con quella triste necessità, che è la guerra, e che essa ha per fondamento, più che non le virtù guerriere, «il progresso delle arti e delle scienze» e la formazione della vita sociale secondo gli «immortali principi». Per cui, qui più che di un vero elemento guerriero si può parlare di un elemento «soldatesco». Infatti, etimologicamente, la parola «soldato» si riferisce alle truppe che per una mercede o soldo si battevano al servigio di un ceto, che esso stesso non faceva la guerra. È questo, più o meno, il significato che, malgrado la coscrizione obbligatoria, aveva l'elemento militare negli Stati liberali e democratico-borghesi. Questi Stati se ne servivano nei casi gravi sul piano internazionale più o meno nello stesso modo in cui, nell'ordine interno, si servivano della polizia.

Di contro a questa veduta sta l'altra, secondo la quale l'elemento

militare si compenetra con quello politico ed altresì etico. I valori militari qui sono propriamente *valori guerrieri* ed hanno una parte fondamentale nell'ideale generale di una formazione etica della vita, ideale valido dunque anche di là dal piano strettamente militare e dai periodi di guerra. Ne risulta una limitazione della borghesia civile politicamente e dello spirito borghese in genere in tutti i piani della vita consociata. La vera civiltà vien qui concepita in termini virili, attivistici ed eroici: e su tale base s'intendono anche gli elementi che definiscono ogni grandezza umana e il diritto reale dei popoli.

Vale appena dire che nella guerra mondiale 1914-1918 la prima ideologia fu propria agli Alleati e soprattutto alle democrazie occidentali e atlantiche, mentre la seconda fu essenzialmente rappresentata dagli Imperi centrali. Secondo una nota parola d'ordine massonica – che in questa stessa sede noi abbiamo spesso ricordata – quella guerra fu combattuta come una specie di grande crociata della democrazia mondiale contro il «militarismo» e il «prussianesimo» che, in quelle nazioni «imperialistiche», rappresentavano dei residui «oscurantistici» in seno all'Europa «evoluta».

In quest'ultima espressione si cela tuttavia la verità da noi accennata al principio, dicendo che il contrasto non fu solo fra due schiere di popoli, ma anche fra due epoche – benché, naturalmente, circa la valutazione le cose stessero in modo assai diverso. Ciò che in gergo massonico veniva chiamato «residuo anacronistico» significava invece il sopravvivere di valori già propri a tutta l'Europa tradizionale, guerriera, virile e aria, mentre il «mondo evoluto» non significava altro che quello della decadenza e dell'infiacchimento etico e spirituale occidentale. Inoltre noi ormai sappiamo bene, quanto «imperialisti» – a loro modo – fossero gli ipocriti esponenti di questo secondo mondo: ma era appunto l'imperialismo dei borghesi e dei mercanti, i quali volevano godersi indisturbati i benefici di una pace da tutelare e da imporre non tanto con le loro proprie forze, quanto con forze militari arruolate da tutte le parti del mondo e pagate a questo scopo.

Con i trattati di pace e con gli sviluppi del dopoguerra questo significato si rende sempre più palese. La funzione dell'elemento militare si degradò precisamente in quella di una specie di polizia internazionale – anzi, più che davvero «internazionale», di polizia organizzata da un certo gruppo di nazioni per imporre, contro le altre e a proprio profitto, una data situazione di fatto: poiché proprio questo significò la «difesa della pace» e il «diritto delle nazioni». La decadenza di ogni sentimento d'orgoglio guerriero e di onore si palesò poi nel fatto, che furono studiati tutti i mezzi meno nobili per assicurarsi lo stesso risultato senza nemmeno dover ricorrere a questa stessa milizia degradata in polizia internazionale: sistema delle sanzioni, del blocco economico, del boicottaggio nazionale, ecc.

Con gli sviluppi internazionali che han condotto alla desautorizzazione della Società delle Nazioni e, infine, alla guerra attuale, si è andata verificando una effettiva inversione di valori non solo sul piano politico, ma anche in quello etico e, in genere, del modo di concepire la vita. La lotta attuale non è tanto contro un certo popolo, ma soprattutto contro una determinata idea, la quale più o meno è quella sostenuta dagli Alleati nella guerra precedente. Quella guerra volle consolidare contro ogni pericoloso disturbatore un imperialismo democratico; la nuova guerra vuol segnare la fine di questo «imperialismo» e dei vari miti ad esso connessi come «alibi» e vuole creare i presupposti per un'epoca nuova, nella quale proprio l'etica guerriera è destinata a far da base comune alla civiltà di un gruppo di popoli europei. In tal senso la presente guerra può dirsi *una guerra restauratrice.* Essa riporta al primo piano degli ideali e delle vedute circa la vita e il diritto, che furono essenziali nelle tradizioni originarie dei popoli arii – soprattutto di quelli ario-romani e nordico-arii – tanto che quando decaddero o furono abbandonati si preludiò immancabilmente al crollo di ciascuno di quei popoli e il potere passò nelle mani di elementi inferiori, sia razzialmente che spiritualmente.

È però opportuno che, circa il significato che nella nuova Europa dovrà avere l'elemento guerriero, non nascano degli equivoci simili a quelli già usati – e a ragion veduta – dagli avversari democratici usando la parola «militarismo». Non si tratta di ridurre l'Europa in una caserma, né di considerare come *extrema ratio* una selvaggia volontà di potenza, né di finire in una concezione oscuramente tragica e irrazionalistica della vita.

Così, in primo luogo, bisogna rendersi ben conto che i valori guerrieri propri nell'ambito propriamente militare non sono che un particolare modo di apparire di una realtà che, in sé stessa, può avere un significato superiore, non solo etico, ma perfino metafisi-

co. Qui non è il caso di ripetere quel che già abbiamo avuto occasione di esporre estesamente altrove [1]: così ricorderemo soltanto che l'antica umanità aria fu usa concepire la vita come una lotta perenne fra potenze metafisiche, da un lato stando le forze uràniche della luce e dell'ordine, dall'altro quelle oscure del caos e della materia. Questa lotta per l'antico ario andava combattuta e vinta sia nel mondo esteriore che in quello interiore. E come vera guerra giusta sul piano esteriore veniva considerata quella, che riproduceva la lotta da combattere in sé stessi: era la lotta contro forze e genti del mondo esteriore presentanti gli stessi caratteri delle potenze, che nel nostro essere interiore vanno soggiogate e dominate fino al compimento di una *pax triumphalis* [2].

Segue da ciò una interferenza del vero *ethos* guerriero ed eroico con una certa disciplina interna e con una certa superiorità, interferenza che in forme varie sempre ricorre in tutte le nostre migliori tradizioni. Perciò solo chi è miope o prevenuto può credere che col professare una visione guerriera del mondo e col pensare che la nuova Europa dovrà formarsi nel segno dello spirito guerriero, la ineluttabile conseguenza di ciò debba esser una caotica vicenda di forze e di istinti scatenati. Il vero ideale guerriero implica non solo forza e addestramento corporeo, ma anche una formazione calma, dominata e cosciente dell'essere interiore e della personalità. L'amor per la distanza e l'ordine, la facoltà di subordinare a dei princìpi l'elemento individuale e passionale di sé stessi, il saper porre l'azione e l'opera al disopra della persona, un sentimento di dignità privo di vanità sono tratti del vero spirito guerriero così essenziali, quanto quelli che si riferiscono alla lotta vera e propria: tanto che, da un punto di vista superiore, la stessa lotta può valer meno per i suoi risultati materiali immediati che come prova di queste qualità, le quali evidentemente hanno un valore costruttivo

(1) Cfr. soprattutto la nostra opera *Rivolta contro il mondo moderno,* ed. Hoepli, Milano 1934.

(2) Perfino nella dottrina cristiana di Sant'Agostino questa veduta circa la giusta guerra si conserva distintamente: «*Proficientes autem nondumque perfecti ita* [pugnare] *possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semet ipsum; et in uno quippe homine caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem*» (De civ. Dei, XV, 5). [«I principianti, invece, che non sono ancora perfetti, possono combattere contro sé stessi. In uno stesso uomo, infatti, la carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito desideri contrari alla carne».]

e possono valere come elementi di uno speciale «stile» non solo in un dato settore della nazione, dedito specificamente alla professione delle armi, ma anche in tutta una gente, anzi perfino di là dalle frontiere di una data gente.

Quest'ultimo punto va messo in speciale risalto proprio in relazione alla lotta nostra per una nuova Europa e una nuova civiltà europea. La relazione che, secondo la già accennata veduta aria e tradizionale, esiste fra la lotta interiore e la «giusta guerra», vale inoltre a prevenire l'equivoco irrazionalismo di una visione tragica e irrazionalistica del mondo, così come essa fa superare un certo irrigidimento privo di luce presentato da alcuni aspetti subordinati dello stile semplicemente militare. Secondo la più alta veduta, che oggi di nuovo riaffiora fra le forze più provate e più valide dei nostri popoli, la disciplina guerriera e il combattimento si connettono ad una certa «transfigurazione» e alla partecipazione ad una effettiva «spiritualità». Così viene anche a delinearsi una idea della «pace», che non ha nulla a che fare con la sua concezione materialistica e democratico-borghese: è una pace che non è la cessazione della tensione spirituale in atto nella lotta e nell'ascesi guerriera, ma invece una specie di calma e possente pienezza della stessa.

In fondo, proprio qui si rivela una antitesi irriducibile, fra due diverse concezioni della «civiltà». Non vi è, infatti, da un lato, il «materialismo imperialistico» e la «brutalità guerriera», dall'altro, l'«amore per la cultura» e l'interesse per «i valori spirituali». Si tratta piuttosto [della concezione] di valori spirituali di un dato tipo e di origine propriamente aria che si oppone ad una concezione diversa, intellettualistica, «umanistica» e borghese di essi. È inutile farsi illusioni circa il fatto, che una civiltà guerriera non può aver per il cosiddetto «mondo delle scienze e delle arti» la stessa considerazione, di cui esso godeva nella precedente èra del liberalismo e della borghesia ottocentesca. Questo mondo può avere un suo significato, ma in via subordinata, perché rappresenta non l'essenziale, ma l'accessorio. L'essenziale consiste invece in un certo stile interiore, in una certa formazione dell'animo e del carattere, in una semplicità, in una chiarezza e durezza, in un significato dell'esistenza direttamente vissuto, senza espressionismi, senza sentimentalismi, presso ad un piacere per il comandare, per l'obbedire, per l'agire, per il vincere e il vincersi.

Che il mondo degli «intellettuali» consideri tutto ciò come «non

spirituale» e quasi come barbarico, è naturale, ma non dice nulla. Al mondo «guerriero» appartiene una ben altra serietà e profondità, dal punto di vista della quale la «cultura» del mondo borghese appare a sua volta solo come un regno di larve, di forme senza vita e senza forza. Solo in un periodo successivo, quando il tipo del nuovo Europeo si sarà sufficientemente formato, ci si potrà aspettare anche che una «cultura» nuova, meno vana, meno «umanistica», possa rifletter qualcosa del nuovo stile.

Oggi è molto importante rendersi conto di questi aspetti dello spirito guerriero, affinché in ordine al problema delle basi della futura intesa e della comune civiltà dei popoli europei non si facciano intervenire di nuovo idee astratte e superate. Solo partendo dalle energie che, nella prova del fuoco della lotta, stanno decidendo della libertà, della dignità e della missione dei popoli deve porsi il problema di una vera intesa, di una collaborazione e di una unità di civiltà. E come queste energie han poco a che fare con una cultura intellettualisticamente e umanisticamente intesa, né ci si può aspettare che ad essa vadano di nuovo a consacrarsi, così ad esse appare ormai intollerabile anche ogni concezione astratta del diritto, ogni regolazione impersonale dei rapporti sia fra i vari gruppi umani, sia fra i vari Stati. Qui si precisa un altro contributo fondamentale che lo spirito guerriero può offrire per la forma e il senso di un nuovo ordine europeo. Allo spirito guerriero son proprie delle relazioni dirette, chiare e leali, basate sulla fedeltà e sull'onore, è proprio un sicuro istinto per le diverse dignità, che esso sa ben distinguere: esso avversa tutto quel che è impersonale e anodino. In ogni civiltà basata sullo spirito guerriero ogni ordinamento si fonda su questi elementi, non su paragrafi e astratte norme giuridiche «positivistiche». E questi sono anche gli elementi, che possono organizzare in una nuova unità le forze destate dall'esperienza della lotta e consacrate dalla vittoria. Perciò, in un certo senso, proprio il tipo di organizzazione guerriera che fu propria a certi aspetti della civiltà feudale romano-germanica può farci presentire quel che forse converrà, in forme adeguate, alla nuova Europa, per la quale oggi si combatte. Nei riguardi delle relazioni non solo da uomo a uomo, ma anche da Stato a Stato e da razza a razza bisogna di nuovo saper concepire quell'obbedire, che non umilia, ma esalta, quel comandare o dirigere, che impegna alla superiorità e ad una precisa responsabilità. Al luogo della legislazione di un astratto «diritto

internazionale» riabbracciante ogni specie di popoli deve subentrare un diritto organico dei popoli europei basato su questi rapporti diretti.

Suum cuique. Questa massima ariana e romana definisce il vero concetto di giustizia anche sul piano internazionale ed è intimamente connessa alla visione guerriera della vita: ognuno deve avere il senso preciso del suo luogo naturale e legittimo in un insieme gerarchico ben articolato, deve sentire l'orgoglio per questo posto e ad esso adeguarsi perfettamente, nel che, però, l'elemento «ascetico» parimenti compreso nello spirito guerriero avrà una particolare importanza. Per realizzare un nuovo ordine europeo occorreranno varie condizioni: ma non vi è dubbio che in primo luogo vi sarà la stessa «ascesi» insita nella disciplina guerriera: la capacità di veder la realtà, facendo tacere ogni boria particolaristica, ogni affetto irrazionale, ogni orgoglio effimero, il disprezzo per la vita comoda e per ogni concetto materialistico del benessere, uno stile di semplicità, di audacia e di forza consapevole nello sforzo comune, su tutti i piani.

VOLTI DELL'EROISMO

Un punto sul quale spesso abbiamo richiamato l'attenzione, e che anche in una indagine circa la «razza interna» ha la sua importanza, si lega al fatto che, oltre al morire e al combattere, devesi considerare un diverso «stile», una diversa attitudine e un diverso significato propri, volta per volta, alla lotta e al sacrificio eroico. Anzi, in genere, si può parlare, qui, di una scala, varia a seconda dei casi, con cui vien misurato il valore della vita umana.

Proprio le vicende di questa guerra mettono a nudo, nel riguardo, dei contrasti, che qui vorremmo succintamente lumeggiare. Ci limiteremo essenzialmente a dei casi-limite, rappresentati, rispettivamente, dalla Russia e dal Giappone.

Subpersonalità bolscevica

Che la condotta di guerra della Russia sovietica non tenga in minimo conto della vita umana e dell'umana personalità, è cosa ormai ben risaputa. Qui i combattenti sono ridotti ad un vero «materiale umano», nel senso più brutale di questa sinistra espressione, purtroppo divenuta ormai corrente in certa letteratura militare: un materiale, per il quale non si deve avere alcun riguardo e che quindi non si deve esitare a sacrificare nel modo più spietato dovunque se ne abbia a sufficienza. In genere, come è stato anche recentemente rilevato, il Russo ha saputo andar sempre con facilità incontro alla morte per una specie di innato, cupo fatalismo e già da tempo in Russia la vita umana aveva un basso prezzo. Ma nell'uso attuale del soldato russo come la più bruta «carne da cannone» si ha anche una logica conseguenza della concezione bolscevica, la quale nutre il più radicale disprezzo per ogni valore della personalità, vuol liberare il singolo da quella superstizione e da quel «pregiudizio borghese» che sarebbero l'*io* ed il *mio*, intende ridurlo a membro meccanizzato di un insieme collettivo, esso solo considerato vitale ed importante .

Su tale base, si delinea la possibilità di una forma, che noi di-

remmo «tellurica» e subpersonale di sacrificio e di eroismo: nel segno dell'uomo collettivo onnipotente e senza volto. La morte sul campo dell'uomo bolscevizzato rappresenta per tal via l'estrema fase di quel processo di spersonalizzazione e di distruzione di ogni valore qualitativo e personale, che già sta alla base dell'ideale bolscevico di «civiltà». Qui può realizzarsi davvero ciò che, in un libro tristemente famoso, Erich Maria Remarque aveva tendenziosamente dato come significato complessivo della guerra: la tragica irrilevanza del singolo in un vicenda, nella quale puri istinti, forze elementari scatenate, impulsi subpersonali vanno a prendere il sopravvento su qualsiasi valore e su qualsiasi ideale. Anzi, questa tragicità non è nemmeno sentita, appunto perché il senso della personalità è già spossato, ogni orizzonte superiore è precluso, la collettivizzazione anche spirituale ha già messo profonde radici in una nuova generazione di fanatici, educata al verbo di Lenin e di Stalin. Si ha così una forma precisa, anche se per la nostra mentalità europea quasi incomprensibile, di prontezza a morire e a sacrificarsi, forse perfino presso ad una sinistra gioia per la distruzione propria ed altrui.

La mistica nipponica del combattere

Episodi recenti della guerra giapponese hanno fatto conoscere uno «stile» del morire, che pertanto sembra aver affinità con quello dell'uomo bolscevico, per testimoniare, in apparenza, un uguale disprezzo per il valore del singolo e, in genere, della personalità. Si sa infatti di aviatori giapponesi che, deliberatamente, col loro carico di bombe, si sono gettati sul bersaglio, di uomini-mine predestinati a morire nella loro azione e sembra perfino che in Giappone sia stato organizzato da tempo un corpo preciso di questi «volontari della morte». Di nuovo, s'incontra, qui, qualcosa di poco comprensibile per la mentalità occidentale. Tuttavia, se noi cerchiamo di penetrare nel suo più intimo senso questa forma estrema di eroismo, troviamo valori che rappresentano la perfetta antitesi dell'«eroismo tellurico» e senza luce dell'uomo bolscevico.

Le premesse, infatti, qui sono di carattere rigorosamente religioso, anzi diremmo meglio ascetico e mistico. E ciò non si deve intendere nel senso più noto ed esteriore, in relazione, cioè, con l'idea, che in Giappone l'idea religiosa e l'idea imperiale fanno

tutt'uno, sì che il servizio per l'Imperatore s'identifica ad un servizio divino e il sacrificarsi per il *Tennō* e per lo Stato ha lo stesso valore del sacrificio di un missionario o di un martire, ma in senso assolutamente attivo e combattivo. Questi, son certo aspetti dell'idea politico-religiosa nipponica: tuttavia gli ultimi e più intimi punti di riferimento vanno cercati più in alto, nella visione del mondo e della vita propria del buddhismo e soprattutto della scuola Zen, la quale è stata giustamente definita la «religione del samurai», cioè della casta propriamente guerriera nipponica.

Una siffatta visione del mondo e della vita cerca essenzialmente di spostare il sentimento di sé su di un piano trascendente, tanto da relativizzare il significato e la realtà del singolo e della sua vita terrena.

Primo punto: il sentimento di «*venir da lontano*» – la vita terrestre non è che un episodio, essa né comincia né finisce qui, ha cause remote, è tensione di una forza che ancora si proietterà in altri destini, fino alla liberazione suprema. Secondo punto: in relazione a ciò, si nega la realtà dell'*io*, quale io semplicemente umano. La «persona» torna ad avere il significato che questo termine ebbe originariamente in latino, ove essa voleva dir maschera di attori, cioè un dato modo di apparire, una manifestazione. Dietro ad essa, secondo lo Zen, cioè secondo la religione del samurai, vi è qualcosa di inafferrabile e di indomabile, di infinito, suscettibile di assumere infinite forme, sì che simbolicamente vien designato come *çūnya,* vale a dire «vuoto», in opposto a tutto quel che è consistente materialmente e vincolato ad una forma.

Su tale base si delinea il senso di un eroismo, che può dirsi senz'altro «superpersonale» – quanto quello bolscevico era, invece, «subpersonale». Si può prendere la propria vita e gettarla, nell'estremo della sua intensità, per sovrabbondanza, nella certezza di una esistenza eterna e della indistruttibilità di ciò che, non avendo avuto principio, nemmeno può avere una fine. Ciò che può sembrare estremo per certa mentalità occidentale, diviene qui naturale, chiaro, evidente. Non si può nemmeno parlare di tragedia – ma nel senso opposto che nel bolscevismo: non si può parlar di tragedia appunto per il senso vissuto della irrilevanza del singolo e per il possesso di un significato e di una forza che, nella vita, va di là dalla vita. È un eroismo, che quasi potremmo chiamare «olimpico».

E qui, di passaggio, sia notata la dilettantesca banalità di chi ha

cercato di dimostrare, con quattro righe da articolo, il carattere deleterio che vedute simili, direttamente opposte a quelle di chi suppone che l'esistenza terrena sia unica e irrevocabile, avrebbero per ogni idea di Stato e di servizio allo Stato. Il Giappone rappresenta appunto la più flagrante smentita di simili elucubrazioni, e la veemenza con cui, al nostro fianco, il Giappone conduce una lotta eroica e vittoriosa dimostra invece l'enorme potenziale guerriero e spirituale che può parimenti procedere da un sentimento vissuto della trascendenza e della superpersonalità come quello già detto.

La «devotio» romana

Qui viene anzi da sottolineare che, se all'Occidente moderno è proprio il riconoscimento dei valori della persona, ad esso peraltro è propria anche una accentuazione quasi superstiziosa dell'importanza della vita terrena, che poi, democratizzandosi, doveva dar luogo ai famosi «diritti dell'uomo» e ad una serie di superstizioni sociali, democratiche ed umanitarie. Come controparte di questo aspetto non certo positivo, si è avuta una eguale accentuazione della concezione «tragica», per non dire «prometeica», cosa che egualmente equivale ad una caduta di livello.

Dobbiamo, di contro a ciò, ricordare gli ideali «olimpici» delle nostre più antiche e schiette tradizioni; e per tal via potremo allora comprendere come cosa parimenti nostra un eroismo aristocratico, libero da passione, proprio ad esseri, il centro della vita dei quali sta veramente su di un piano superiore, dal quale si lanciano, di là da ogni tragedia, da ogni vincolo, da ogni angoscia, come forze irresistibili.

Qui ci vien da fare una breve rievocazione storica. Benché a pochi sia noto, le antiche tradizioni nostre romane, presentano motivi affini a quelli del dono eroico a fondo perduto della propria persona in nome dello Stato e ai fini della vittoria, che abbiamo visti apparire anche nella mistica giapponese del combattere. Alludiamo alla cosiddetta *devotio.* I presupposti di essa sono parimenti sacrali. Vi agisce anzi la persuasione generale dell'uomo tradizionale, che forze invisibili sono in atto dietro a quelle visibili e che all'uomo, a sua volta, è possibile influire su di esse.

Secondo l'antico rito romano della *devotio,* quale noi l'abbiamo in vista, un guerriero e soprattutto un Capo può facilitare la vittoria

mediante un misterioso scatenamento di forze determinato dal sacrificio deliberato della sua persona, da attuarsi con la volontà di non uscire vivo dalla mischia. Si ricorda l'esecuzione di questo rito da parte del console Decio nella guerra contro i Latini (340 a.C.), come pure la ripetizione di esso – esaltata da Cicerone (*Fin.* II, 19, 61; *Tusc.* I, 37, 39) – da parte di altri due rappresentanti della stessa famiglia. Il rito aveva perfino un suo preciso cerimoniale, testimoniante la perfetta consapevolezza e lucidità di questa offerta eroico-sacrificale. Secondo l'ordine gerarchico, venivano anzitutto invocate le divinità olimpiche dello Stato romano, Giano, Giove, Quirino, subito dopo il dio della guerra, *Pater Mars,* poi gli dèi indigeti,

> «*dèi* – è detto – *che avete potenza sugli eroi e sui nemici*»;

in nome del sacrificio che ci si propone di compiere, si invocava di

> «*conceder forza e vittoria al popolo romano dei Quiriti e di travolgere con terrore, spavento e morte i nemici del nostro popolo*»

(cfr. Livio, VIII, 9). Proposte dal *pontifex,* le parole di questa formula vengono pronunciate dal guerriero, rivestito della *praetesta,* con un piede su di un giavellotto. Dopo di che, egli si lancia nella mischia, per morire.

Di passaggio, sia qui notata la trasformazione del senso della parola *devotio.* Applicata originariamente a quest'ordine di idee, cioè ad una azione eroica, sacrificale ed evocatoria, essa nel basso Impero andò a significare la semplice fedeltà del cittadino e perfino la scrupolosità nel pagamento del fisco (*devotio rei annonariae*). Secondo le parole del Bouché-Leclercq, alla fine,

> «*sostituitosi al Cesare il Dio cristiano, la* devotio *significa semplice religiosità, la fede pronta a tutti i sacrifici e poi, per una ulteriore degenerescenza dell'espressione, la devozione nel senso abituale della parola, cioè una preoccupazione costante per la salvezza, affermata in una pratica minuziosa e timorata del culto*».

Ciò a parte, nell'antica *devotio* romana abbiamo dunque segni ben precisi di una mistica consapevole dell'eroismo e del sacrificio, presso ad una stretta connessione fra il sentimento di una realtà sovrannaturale e super-umana e la lotta e la dedizione in nome del proprio Capo, del proprio Stato e della propria razza. Né mancano

testimonianze circa un sentimento «olimpico» del combattere e del vincere proprio alle nostre antiche tradizioni. Di ciò, ci siamo occupati estesamente altrove. Ricordiamo solo che nella cerimonia del trionfo il duce vittorioso assumeva a Roma appunto le insegne del dio olimpico, ad esprimere la vera forza che in lui aveva determinato la vittoria; ricorderemo ancora che di là dal Cesare mortale la romanità venerò il Cesare come un «vincitore perenne», cioè come una specie di forza superpersonale dei destini romani.

Così, se i tempi successivi hanno fatto prevalere altre vedute, pure le tradizioni più antiche ci dimostrano che l'ideale di un eroismo «olimpico» è stato anche un nostro ideale, che anche la nostra gente ha conosciuto l'offerta assoluta, la consumazione di tutta una esistenza in una forza scagliata contro il nemico fino al limite di evocazione di forze abissali; una vittoria, infine, che trasfigura e propizia partecipazioni a potenze superpersonali e «fatali». Così anche sulla base di un retaggio nostro si delineano punti di riferimento in radicale opposizione all'eroismo subpersonale e collettivistico in principio indicato, non solo, ma anche ad ogni visione tragica ed irrazionalistica, che ignora quel che è più forte di fuoco e ferro, di morte e di vita.

LA CONCEZIONE ROMANA DELLA VITTORIA

Per i Romani delle origini, Sallustio usa l'espressione «*religiosissimi mortales*» (*Cat.*, 13) ed è di Cicerone il detto, che la civiltà romana antica fu quella che, per il suo senso del sacro, superò ogni altra gente o nazione, *omnes gentes nationisque superavimus (Har. respon.*, IX, 19). Testimonianze analoghe si ritrovano, in molteplici varianti, in molti altri antichi scrittori. Di contro al pregiudizio di una certa storiografia, che si ostina a valutare in Roma antica il solo lato giuridico e politico, devesi mettere in rilievo un contenuto effettivamente spirituale e sacrale dell'antica romanità, da considerarsi anzi come l'elemento più importante, perché è facile rilevare come a Roma anche le forme politiche, giuridiche ed etiche in ultima analisi abbiano avuto per base ed origine comune appunto una speciale visione religiosa, uno speciale tipo di rapporti dell'uomo col mondo sovrasensibile.

Solo che questo rapporto è di tipo alquanto diverso da quello precipuo alle credenze venute successivamente a predominare. Il Romano, come l'uomo antico e tradizionale in genere, concepiva un incontrarsi e un reciproco compenetrarsi di forze divine e di forze umane. In proprio aveva poi uno speciale senso della storia e del tempo, cosa su cui, del resto, in questa stessa sede, parlando di un libro di Franz Altheim, abbiamo avuto occasione di attirare l'attenzione. Più che nello spazio, staccato dal mondo, di una contemplazione pura o negli immobili, silenti simboli di *hyperkósmia*, di un «supermondo», il Romano antico sentì nel tempo e nella storia e in tutto ciò che si svolge attraverso l'azione umana il luogo della manifestazione del divino. Egli visse così la sua storia più o meno nei termini di una «storia sacra» o, per lo meno, «fatidica»: ciò fin dagli inizi. Nella sua *Vita di Romolo* (I, 8) Plutarco scrive appunto:

> «*Roma non avrebbe potuto acquistare tanta potenza se, in qualche modo, non avesse avuto una origine divina, tale da offrire agli occhi degli uomini alcunché di grande e di inesplicabile*».

Da qui, la concezione tipicamente romana di una controparte invisibile e «mistica» di tutto ciò che di visibile e di tangibile si svolge nel mondo umano. È per questo che il *rito* accompagnò ogni esplicazione della vita romana, sia individuale, sia collettiva, sia politica. E da qui, anche, la particolare concezione che il Romano ebbe del *fatum:* il *fatum* per lui non era, come per la tarda grecità, una potenza cieca, ma l'ordine divino del mondo come sviluppo, da interpretare e da intendere per mezzo di una adeguata scienza, affinché si potessero presentire le direzioni di efficacia dell'azione umana, quelle, lungo le quali quest'azione poteva attrarre ed attuare anche forze dall'alto, ai fini non solo di un successo, ma anche ai fini di una specie di trasfigurazione e di superiore giustificazione.

Un tale ordine di idee estendendosi a tutta la realtà, esso si riaffermava, in Roma antica, anche nel dominio delle imprese guerriere, della lotta, dell'eroismo e della vittoria. Da qui si vede dove si siano arrestati coloro, che considerano i Romani antichi essenzialmente come una razza di mezzi barbari, che solo con la forza bruta delle armi si sarebbero imposti, prendendo da altri popoli, da Etruschi, da Greci e da Siriaci, ciò che in essi avrebbe avuto significato di vera e propria cultura. Vero è invece, che l'antica romanità ebbe, della guerra e della vittoria, una particolare concezione mistica, l'importanza della quale è curiosamente sfuggita agli studiosi della romanità, limitatisi ad accennare distrattamente alle molte e ben documentate tradizioni in proposito.

Era anzitutto opinione romana che, per essere vinta materialmente, una guerra abbisognasse di essere vinta – o almeno propiziata – misticamente. Dopo la battaglia del Trasimeno, Fabio dice ai soldati:

> «*La vostra colpa è più di aver negletto i sacrifici e di avere disconosciuto gli avvertimenti degli auguri, che non di aver mancato di coraggio o di abilità*» (Livio, XVII, 9, cfr. XXXI, 5; XXXVI, 2; XLII, 2).

Nessuna guerra romana si iniziava senza sacrifici, e un collegio speciale di sacerdoti – i *fetiales* – era incaricato dei riti relativi alla guerra, che solo allora veniva considerata come «guerra giusta»: *iustum bellum.* Come lo ebbe già a fare rilevare il de Coulanges, il fondo dell'arte militare dei Romani, in origine, consistette nel non essere costretti a combattere quando gli dèi fossero stati contrari,

cioè quando non si avvertiva, per segni «fatali», la concordanza delle forze umane con forze dall'alto.

Per tal via, anche il centro della vicenda guerriera cadeva su di un piano non semplicemente umano – e come non semplicemente umano veniva considerato sia il sacrificio che l'eroismo del combattente. Particolarmente importante è la concezione romana della vittoria.

Per essa, ogni vittoria aveva un lato mistico, nel senso più oggettivo del termine: nel vincitore, nel duce, nell'*imperator* acclamato sui campi di battaglia si aveva il senso del brusco manifestarsi di una forza divina, che lo trasfigurava e transumanava. Lo stesso rito guerriero, secondo il quale l'*imperator* (nel senso originario non di «imperatore», ma di duce vittorioso) veniva sollevato su di uno speciale scudo, non è privo – come si può desumere da Ennio – di una sua controparte simbolica: lo scudo, già sacro nel tempio di Giove Capitolino, qui vale come l'*altisonum coeli clupeum,* come la sfera celeste, di là dalla quale la vittoria solleva l'uomo, che ha vinto.

Conferme univoche e significative di questa antica concezione romana sono offerte dalla natura della *liturgia* e dalla pompa del trionfo. Parliamo di «liturgia», perché questa cerimonia, colla quale si onorava ogni vincitore, a Roma ebbe un carattere assai più religioso, che non militare. Il capo vittorioso qui si presentava come una specie di manifestazione o di incarnazione visibile dello stesso dio olimpico, del quale recava tutti i segni e gli attributi. La quadriga dai cavalli bianchi corrispondeva a quella del dio solare del cielo luminoso, così come il manto del trionfatore, la toga purpurea ricamata di stelle d'oro, riproduceva il manto celeste e stellare proprio a Iuppiter. La corona d'oro, così come lo scettro sormontato dallo stesso sacrario capitolino. E il vincitore si tingeva di minio il volto, proprio come nel culto del tempio del dio olimpico, al quale egli poi si recava per deporre solennemente dinanzi alla statua di Giove il lauro trionfale della sua vittoria, volendo con ciò significare che Giove era il vero autore della vittoria e che egli essenzialmente come una forza divina, come una forza di Giove, aveva vinto: donde l'identificazione rituale nella cerimonia.

La circostanza, poi, che il paludamento ora indicato dei trionfatori corrispondesse a quello degli antichi re romani, potrebbe dar luogo ad ulteriori considerazioni: essa potrebbe ricondurci al fatto, messo in rilievo dall'Altheim, che ancor prima del definirsi della cerimonia del trionfo il re, nella concezione romana prisca appari-

va parimenti come una imagine della divinità celeste: l'ordine divino, alla quale questa presiedeva, si rifletteva e manifestava in quello umano, incentrato appunto nel re. A tale riguardo – in questa concezione che, come varie altre delle origini, doveva riaffiorare nel periodo imperiale – Roma testimonia di una tradizione di portata universale, ritrovandosi essa in tutto un ciclo di grandi civiltà, nel mondo indo-ario e ario-iranico, nell'antica Grecia, nell'antico Egitto, in Estremo Oriente.

Ma, per non dilontanarci dall'argomento, accenniamo ad un altro elemento caratteristico per la concezione romana della vittoria. Appunto perché fu pensata non solo come un fatto umano, spesso la vittoria di un duce assunse per i Romani i tratti di un *numen*, di una divinità indipendente, la cui vita misteriosa si faceva centro di un sistema speciale di riti, destinata ad alimentarla, ad avvivarla, a confermarne la presenza invisibile fra gli uomini. L'esempio più noto è costituito dalla *Victoria Caesaris*. Si è che ogni vittoria si credeva attuasse un nuovo centro di forze, disgiunto dalla particolare individualità dell'uomo mortale che l'aveva realizzata o, se si preferisce, che, attraverso la vittoria, il vincitore fosse divenuto una forza sussistente in un ordine quasi trascendente, forza non della vittoria conseguita in un dato momento della storia, ma – appunto come era l'espressione romana – di una vittoria «perpetua» o «perenne». Il culto di tali enti, statuito dalla legge, era destinato a stabilizzare, per così dire, la presenza di questa forza, affinché si aggiungesse invisibilmente a quelle della razza per condurla verso esiti di «fortuna», per fare di nuove vittorie il mezzo per un rivelarsi e per un ulteriore rafforzarsi della energia della vittoria originaria. È così che, confusasi, a Roma, la celebrazione del Cesare morto con quella della sua vittoria, e consacrati alla *Victoria Caesaris* dei ludi aventi un significato rituale, in lui si poté considerare un «perpetuo vincitore».

Il culto della Vittoria, che fu giudicato preistorico, può dirsi, più in generale, l'anima segreta della grandezza di Roma e della sua fede nel proprio destino fatidico. Dai tempi di Augusto, la statua della dea Vittoria era stata collocata sull'altare del Senato romano, ed era rito che ogni senatore, prima di prendere posto, passasse per quell'altare e vi bruciasse un grano d'incenso. Quella forza sembrava così presiedere invisibilmente alle deliberazioni della curia; verso la sua imagine si protendevano altresì le mani quando, all'avvento di un nuovo Principe, gli si giurava fedeltà, e poi al 3 gennaio di

ogni anno, quando si facevano solenni voti, in Senato, per la salute dell'imperatore e per la prosperità dell'impero. Particolare degno d'interesse, questo fu il culto romano più tenace del cosidetto «paganesimo», dopo la distruzione di tutti gli altri.

Altre considerazioni potrebbero essere svolte sulla nozione romana della *mors triumphalis*, della «morte trionfale», che presenta vari aspetti, dei quali forse tratteremo in altra occasione. Qui vogliamo aggiungere solo qualcosa circa uno speciale aspetto della dedizione eroica, connesso al concetto romano antico di *devotio*. Vi si esprime ciò che, in termini moderni, si potrebbe chiamare un «eroismo tragico», ma esso stesso legato ad un senso di forze sovrasensibili e ad una superiore, ben precisa finalità.

Nell'antica Roma *devotio* non significa «devozione», nel senso moderno di pratica minuziosa e timorata di un culto religioso. Era invece un'azione rituale guerriera, nella quale si faceva il sacrificio di sé stessi, si dedicava coscientemente la propria vita a delle potenze «infere», lo scatenamento delle quali, motivo di irresistibilità da un lato, e dall'altro di panico nel nemico, doveva contribuire a produrre la vittoria. Fu un rito statuito formalmente dallo Stato romano come un'arma sovrannaturale in casi disperati, là dove si pensava che il nemico difficilmente avrebbe potuto essere vinto con le forze normali.

Da Livio (VIII, 9), conosciamo tutti i dettagli di questo tragico rito ed anche la formula solenne, evocatoria e sacrificale, che colui che intendeva sacrificarsi per la vittoria doveva pronunciare, ripetendola dal pontefice, rivestito della *praetesta*, colla testa velata, la mano posata sul mento e col piede su di un giavellotto. Dopo di che, egli si lanciava nella mischia, come una forza scagliata «fatale», non più umana, per trovarvi la morte. Vi furono famiglie patrizie romane, in cui questo tragico rito fu quasi tradizione: ad esempio, tre del ceppo dei Deci lo praticarono nel 340 av. C. nella guerra contro i Latini in rivolta, poi, nel 295 nella guerra contro i Sanniti e nel 79 alla battaglia d'Ascoli: quasi fosse «legge della loro famiglia», come Livio si esprime.

Come pura attitudine interna, questo sacrificio può fare ricordare, nella sua perfetta lucidità e volontarietà, ciò che ancor oggi avviene nella guerra del Giappone: si sa di speciali siluranti o di aeroplani giapponesi, scagliati col loro equipaggio contro l'obbiettivo, ed anche qui il sacrificio, quasi sempre operato da membri dell'antica aristocrazia guerriera, da *samurai*, si lega ad un rito e ad

un aspetto mistico. La differenza è che, sicuramente, non si mira in egual misura ad un'azione non soltanto materiale, ad una vera e propria evocazione, come nell'antica teoria romana della *devotio*.

È naturalmente, quello moderno e soprattutto occidentale è un ambiente che, per mille cause divenute, diciamo così, costituzionali attraverso i secoli, rende estremamente difficile il sentire e il muovere forze di dietro le quinte e dare ad ogni gesta, ad ogni sacrificio, ad ogni vittoria dei significati trasfiguranti, come quelli qui accennati. È tuttavia certo che ancor oggi, in questa vicenda scatenata, non sentirsi soli sui campi di battaglia, presentire, malgrado tutto, dei rapporti con un ordine non soltanto umano e vie, che non si misurano con i soli valori di questa realtà visibile, può essere scaturigine di una forza e di una incrollabilità, i cui effetti, su ogni piano, secondo noi, non saprebbero essere supervalutati.

LIBERAZIONI

È massima dell'antica saggezza, che le cose e le vicende per sé stesse non contano mai quanto l'attitudine che dinanzi ad esse si assume, e il significato, quindi, che ad esse si attribuisce. In un senso analogo lo stesso cristianesimo, generalizzando, ha potuto parlare della vita come di una «prova» ed ha potuto far suo il motto: *vita est militia super terram.*

Nei periodi calmi ed ordinati della storia, questa sapienza è accessibile solo a pochi eletti, perché troppe sono le occasioni per abbandonarsi ed adagiarsi, per considerare importante l'effimero, per dimenticare l'instabilità e la contingenza di ciò che è irrimediabilmente tale per natura. È su tale base che si organizza quel che nel senso più vasto si può denominare la mentalità o la vita borghese: è la vita che non conosce più né altezze né abissi e si sviluppa in interessi, affetti, desideri, passioni che, per importanti che possano pur essere dal punto di vista semplicemente terrestre, divengono cose piccole e relative da quel punto di vista superindividuale e spirituale, che sempre dovrebbe valere come riferimento ad ogni esistenza umana degna di tale nome.

* * *

Ora, i periodi tragici e sconvolti della storia possono far sì che, per la forza stessa delle cose, un maggior numero di persone sia condotto verso un risveglio, verso una liberazione. E, in fondo, è essenzialmente da ciò che si misura la vitalità più profonda di una stirpe, la sua virilità e la sua indomabilità in senso superiore. E anche oggi, in Italia, su quel fronte, che ormai non conosce più distinzioni fra combattenti e non combattenti, presso tante tragiche congiunture, lo sguardo dovrebbe adusarsi a volgersi in questo senso, assai più spesso di quel che comunemente accada.

Da un giorno all'altro, anzi da un'ora ad un'altra, per un bombardamento, si può perdere la propria casa, quel che più si amava e a cui più si era attaccati, lo stesso oggetto degli affetti più spontanei. *L'esistenza umana* diviene relativa – è un sentimento *tragico e*

crudele, questo, ma può anche essere il principio di una *catarsi,* la via per presentire ciò che, solo, nulla potrà mai intaccare, nulla potrà mai distruggere. Devesi riconoscere che, per un insieme complesso di cause, nell'Occidente moderno si è tenacemente irradiata la superstizione per il valore della vita puramente umana, individuale e terrena, superstizione che in altre civiltà era ed è quasi sconosciuta. Il fatto che nominalmente l'Occidente professi il cristianesimo, nel riguardo, ha avuto una influenza minima: tutta la dottrina della sovrannaturalità dell'anima e della sopravvivenza ultraterrena non ha intaccato in modo sensibile quella superstizione, non ha fatto sì che, nella sensibilità di un numero sufficiente di esseri, l'evidenza di ciò che non ha avuto inizio con la nascita e che non può finire con la morte sia andata ad agire praticamente nella vita quotidiana, sentimentale e biologica. Ci si è invece aggrappati convulsivamente a quel troncone, che è il breve tratto di questa esistenza di individui, facendo di tutto per ignorare che una tale presa non ha maggiore saldezza di quella di un ciuffo d'erba afferrato, per salvarsi, da chi sia trasportato da una corrente selvaggia.

Ora, proprio perché risorga questa evidenza, non come qualcosa di cerebrale o di *«devozionale»,* bensì come un fatto vivente e un sentimento liberatore, tutto ciò che oggi è tragico e distruttivo può avere, almeno nei migliori, un valore suscitatore. Non si tratta di insensibilità e di male inteso stoicismo. Tutt'al contrario: si tratta di conoscere e di alimentare un senso di distacco di fronte a sé, alle cose e alle persone, che dovrebbe infondere una calma, una impareggiabile sicurezza e perfino, come si accennava, una indomabilità. È come un semplificarsi, uno spogliarsi, nella disposizione di un attendere, con animo fermo, tutto, sentendo in pari tempo qualcosa che va di là da tutto. E da questa disposizione sarà altresì data la forza di poter sempre di nuovo ricominciare, come dal nulla, con animo nuovo e fresco, dimenticando quel che è stato o che è andato perduto, avendo sguardo solo per ciò che di positivo e di creativo si può ancora fare.

Una distruzione radicale del «borghese» che esiste in ogni uomo è possibile in questi tempi sconvolti più che in qualsiasi altro. In questi tempi l'uomo può ritrovare sé stesso, può mettersi davvero di fronte a sé stesso, e adusarsi a guardar tutto secondo lo sguardo dell'altra sponda, sì da rendere di nuovo importante ed essenziale ciò che tale dovrebbe sempre essere in una esistenza normale: il rapporto fra vita e «più che vita», fra l'umano e l'eterno, fra il caduco e l'incorruttibile. E trovare le vie a che, fuori d'ogni enfasi e da ogni orpello, questi valori vengano vissuti positivamente e si traducano in una forza nel maggior numero di persone possibile in queste ore di prova, questo è indubbiamente uno dei compiti principali della *élite* politico-spirituale della nostra nazione.

TRAMONTO DEGLI EROI

Guerra e riarmo nel mondo degli «Occidentali» sono di nuovo titoli in rialzo. La propaganda con crisma di crociata vi è in pieno corso, con impiego di ben noti espedienti. Qui non possiamo entrare nel merito delle questioni concrete che toccano i nostri interessi specifici, ma piuttosto accennare a qualcosa di più generale, riguardante la nozione stessa di guerra alla luce di una delle interne contradizioni che minano alla base il cosidetto «Occidente».

L'errore di considerare il «potenziale bellico» quasi soltanto alla stregua di armi e armamenti, di speciali attrezzature tecnico-industriali e simili, e di valutare l'uomo – secondo la brutale espressione divenuta corrente nella letteratura militare – semplicemente come «*materiale* umano» – questo errore tecnicistico è stato già da molti accusato. La qualità, lo *spirito* degli uomini in mano ai quali si dànno le armi, i mezzi di offesa e di distruzione, hanno rappresentato, rappresentano e sempre rappresenteranno il fattore basale del «potenziale bellico». Nessuna mobilitazione sarà mai «totale» quando non sia in grado di dare in atto uomini, il cui spirito e la cui vocazione siano all'altezza delle prove, che debbono affrontare.

Ora, come stanno le cose, a tale riguardo, nel mondo delle democrazie? Esso oggi vuol portare una umanità per la terza volta alla guerra in nome della «guerra alla guerra». Esso pretende che si combatta nello stesso tempo che si fa il processo contro il combattere. Chiede degli eroi mentre ha proclamato come più alto ideale il pacifismo. Chiede dei guerrieri mentre del guerriero ha fatto un sinonimo di aggressore e di criminale, la moralità della «guerra giusta» avendola ridotta a quella di un'operazione di polizia in grande, lo spirito combattivo avendolo abbassato al livello di chi, per disperazione, deve difendersi.

L'ideale borghese

Andiamo ancor più in fondo alla cosa. In nome di chi dovrebbe scendere in campo ed affrontare la morte l'uomo del «blocco occidentale»? Assurdo palese, in nome dell'ideale borghese della «sicu-

rezza», dell'esistenza ben inquadrata che aborre il rischio, che flirta col massimo *comfort* dell'animale umano, facile e alla portata di tutti. Ora, vi saranno pochi illusi che, sul serio, sacrificandosi, pensino di assicurare tutto ciò a generazioni future. Vi sarà chi cercherà di far andare altri a combattere in sua vece, dandogli per eccitanti belle parole di umanitarismo, gloria e patriottismo. Se no, l'unica molla che tale mondo può fornire per la guerra sarà *la pelle*.

La pelle proprio in senso malapartiano:

> «*Di sicuro, di innegabile, di tangibile non c'è che la pelle. Non ci si batte più per l'onore, per la libertà, per la giustizia. Ci si batte per questa schifosa pelle. Voi non immaginate neppure di che cosa sia capace l'uomo, di quali eroismi e di quali infamie, per salvare la pelle*».

Fuor dagli orpelli, se si vuole una professione di fede del mondo democratico, essa sta chiusa in queste parole. Questo è il solo *credo* con cui, a parte parole e menzogne, esso può armare spiritualmente il suo schieramento. Sorgere in crociata di contro alla minaccia comunista solo per terrore fisico, per terrore per la pelle, per il vacillare pauroso dell'ideale di Babitt, della sicurezza borghese, della civiltà dell'animale umano addomesticato e standardizzato che mangia e copula e che per limiti al suo orizzonte ha il *Reader's Digest*, Hollywood e le arene sportive.

Così ciò che è fondamentalmente antieroico dovrebbe suscitare, attraverso un complesso di angoscia, dei guerrieri, a «difesa dell'Occidente». Avendo demoralizzato fino all'intimo l'anima *veramente* occidentale, avendo degradato ed avvilito, dopo quella di vero Stato, di gerarchia, di solidarietà virile, la nozione della guerra e del combattere, si suonano le trombe per la crociata antibolscevica.

Bando alle illusioni

Sul «morale» che, in tali termini, può sorreggerla e che nessuna mobilitazione industriale con bombe atomiche, superfortezze volanti, caccia supersonici e simili da sola potrà sostituire, non possono nascere, alla fine, troppo illusioni. È con questi *atouts* che il mondo «occidentale» si presenta sul tappeto di una possibile terza conflagrazione mondiale dopo aver spezzato ed insultato tutto ciò che ancora in Europa e in Estremo Oriente sussisteva di una autentica tradizione guerriera.

E dalla parte opposta stanno forze, che all'apparato tecnico uniscono la forza elementare propria al fanatismo, alla determinazione oscura e selvaggia, al disprezzo per la vita individuale nutrito da masse che, per antiche tradizioni ovvero per l'invasamento della ideologia collettivistica, dal vincolo di questa vita poco è legata. È la marea che non solo sorge dall'Oriente rosso, ma che ancor più sorgerà da un'Asia contaminata e scatenata.

Mentre contro questa prorompenza barbarica ed elementare sarebbe necessario il potenziamento, forse fino a limiti finora quasi sconosciuti dall'uomo occidentale, di una visione eroica della vita, ecco che dietro all'apparato bellico tecnico il mondo degli «Occidentali» non dispone se non di una sostanza molle e inarticolata – e del culto della pelle, del mito della «sicurezza» e della «guerra contro la guerra», dell'ideale del lungo, confortevole, garantito vivere «democratico», preferito a quello delle culminazioni che si posson cogliere sulle frontiere fra la vita e la morte e in un connubio essenziale della vita col rischio.

Vi sarà tuttavia chi obietterà se, dopo quanto è successo, non se ne abbia abbastanza di «militarismo» e di bellicismo, e si sia già dimenticato ciò che una «guerra totale» significa. Il militarismo si può intanto lasciarlo da parte, perché esso di una concezione eroica (non necessariamente bellicistica) non è che un sottoprodotto degradato, e il confondere questa con quello appartiene appunto agli espedienti della propaganda «democratica», che ora si ritorce contro i suoi stessi fautori. Per il resto, la risposta è che probabilmente non vi saranno, purtroppo, libertà di scelta. Le forze in moto difficilmente si arresteranno (in generale, non come appendice all'attuale faccenda coreana) e la via che resta è una sola: cavalcare la tigre, secondo l'espressione indù.

Uno scrittore contemporaneo fra i più quotati in Europa, sulla guerra moderna, di cui egli visse a fondo e attivamente l'esperienza (fu volontario, ferito diciotto volte e insignito anche della massima distinzione tedesca al valore) scrisse cose, il cui valore nei tempi che vengono si renderà sempre più palese. Egli ha detto che l'uomo moderno, creando il mondo della tecnica e servendosene, ha firmato una cambiale che ora gli vien presentata al pagamento. La tecnica, la sua creatura, si volge contro di lui, lo riduce ad istrumento, lo minaccia di distruzione. Ciò si manifesta essenzialmente nella guerra moderna, come guerra totale, elementare, spietata di materiale. Non v'è che da misurarsi con questa forza, saper rispon-

dere a questa sfida, il che implica scoprire in sé dimensioni spirituale insospettate, destarsi a forme di un estremo, essenzializzato eroismo, forme che mentre non hanno più riguardo per la persona, pure dànno in atto quel che l'autore accennato chiama la «persona assoluta» e tali termini giustificano tutta l'esperienza.

Altro non si può dire. Ciò potrà eventualmente rappresentare il positivo della partita per uomini specialmente qualificati, nel punto in cui la partita dovesse esser accettata ed assunta. La sua disproporzione rispetto al negativo e alla pura distruzione potrà essere paurosa, infernale. Ma all'uomo moderno altra scelta non è data, perché egli solo è l'artefice del destino di cui egli oggi sta riconoscendo il volto.

M su tali prospettive non è il caso, per ora, di soffermarsi oltre misura. Tutto quello che abbiamo detto non riguarda, del resto, una nazione in particolare e nemmeno il momento presente. Riguarda il momento in cui le cose dovessero divenire serie non semplicemente per gli interessi del mondo borghese e capitalistico e riguarda ciò di cui dovranno rendersi chiaro conto gli uomini che, in quel punto, sapessero ancora raccogliersi in un blocco intravolgibile.

INDICE DEI NOMI